

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

THÈSE PRÉSENTÉE À  
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DU DOCTORAT EN ÉTUDES QUÉBÉCOISES

PAR  
MARTINE TREMBLAY

LES RITUELS DU MARIAGE  
DANS LA VALLÉE DU HAUT-RICHELIEU AU XX<sup>E</sup> SIÈCLE,  
INDICATEURS DE LA DIFFÉRENCIATION SOCIALE  
ET MARQUEURS CULTURELS.

NOVEMBRE 1998

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

À MAURICE ET CLAUDETTE, JULES ET PIERRETTE,  
MES PARENTS ET MES BEAUX-PARENTS,  
QUI ONT CRU EN L'IMPORTANCE DE MON PROJET.

À JEAN  
QUI M'A AIDÉE ET SOUTENUE, INCESSABLEMENT.

À FLAVIE,  
MON RAYON DE SOLEIL, MA SOURCE D'ÉNERGIE.

# Table des matières

Table des matières	iii
Liste des cartes et tableaux	viii
Remerciements	ix
Résumé	x
 Introduction	 1
 PREMIÈRE SECTION LES STRUCTURES DE L'ENQUÊTE	 6
 Chapitre premier Rituels et dynamiques culturelles	 8
 1. Une approche de la culture	 9
1.1 Culture et rituel	9
1.2 Le choix des rituels du mariage	13
 2. Les rituels dans l'espace social	 15
2.1 Le mariage à la campagne et à la ville	16
2.2 Différenciation sociale et ritualité	19
2.3 Des années 1920 aux années 1990	22
2.4 Reconstruire le sens des rituels	24
 Chapitre 2 Méthodologie de la recherche	 27
 1. L'observation et l'analyse des rituels	 28
1.1 Rituels du mariage et pratiques quotidiennes	29
1.2 Complexité et implantation des rituels	30
1.3 Approche morphologique des rituels	32
1.4 Analyse du sens des séquences rituelles	33
1.5 Constitution et validation des données	35
 2. L'enquête	 39
2.1 Le choix du terrain	39
2.2 Critères de sélection des informateurs	41
2.3 Stratification de l'échantillon	44
2.4 Réalisation des entrevues	45
2.5 Classement des informateurs	48
2.6 Traitement et analyse des entrevues	52
 3. Les sources complémentaires	 54
3.1 Les recensements et les monographies	54
3.2 Les archives religieuses	55



## Chapitre 3 Le territoire de l'enquête 58

1.	Ouverture de la vallée du Haut-Richelieu	62
1.1	Origines et progression du peuplement	63
1.2	La mise en valeur de la vallée du Haut-Richelieu	65
1.2.1	Les échanges entre la vallée, les États-Unis et Montréal	66
1.2.2	Le développement de Saint-Jean	69
1.2.3	La création des villages	72
1.3	Mobilité de la population	75
1.3.1	Va-et-vient des populations locales	75
1.3.2	Saturation démographique des paroisses rurales	76
2.	Le Haut-Richelieu au XX <sup>e</sup> siècle	78
2.1	Mise en valeur du territoire agricole	78
2.1.1	Émergence d'une agriculture commerciale	79
2.1.2	Assèchement des marais et production maraîchère	80
2.1.3	Commercialisation accrue de la production agricole	82
2.2	Développement industriel	83
2.3	Dynamique ville-campagne	85

## SECTION 2 LES RÉSULTATS DE L'ENQUÊTE 89

## Chapitre 4 Les fréquentations : les rites de mise à distance 91

1.	La première rencontre	93
1.1	Relations familiales, de voisinage et d'amitié	94
1.2	Effritement des rites de rencontre dans la période 1980-1995	96
2.	L'initiative des fréquentations	97
2.1	Stratagèmes et superstitions	98
2.2	Rite de la première rencontre	101
2.3	Stratagèmes et statut des femmes	102
3.	L'espace et le temps des fréquentations	103
3.1	Jours et lieux des fréquentations dans la période 1920-1940	104
3.2	Fréquentations moins encadrées dans la période 1980-1995	108
4.	L'Église et les rites des fréquentations	111
4.1	L'Église et les sorties entre jeunes	112
4.2	Durée et fréquence des fréquentations	114
4.3	Le mariage et l'Église dans la période 1980-1995	116

Chapitre 5	À la frontière du célibat : préparatifs et engagements	120
1.	De la déclaration à l'annonce du mariage	122
1.1	Les chemins du mariage dans la période 1920-1940	122
1.2	Les chemins du mariage dans la période 1980-1995	125
1.3	La double demande en mariage	126
1.4	Les exigences religieuses : bans et préparation au mariage	130
2.	Le temps des préparatifs	131
2.1	La constitution du trousseau	132
2.2	Invitations et cadeaux	134
2.3	L'aide matérielle des parents et de la famille	135
2.4	Le contrat de mariage	137
3.	Le temps des engagements	139
3.1	Les fiançailles	140
3.2	Shower et enterrement de vie de garçon et de fille	143
Chapitre 6	La veille et le matin du mariage : la rupture avec la famille	151
1.	La veille du mariage	152
1.1	Séparation des époux	153
1.2	Rite de protection : le chapelet	155
2.	Le matin du mariage	157
2.1	La préparation des mariés	157
2.2	Évitement d'une rencontre avec le futur conjoint	159
2.3	Cacher la robe de noces	160
2.4	La séance de photos	162
2.5	La bénédiction des mariés	162
3.	De la maison à l'église	164
3.1	Les rites de cortège avant la cérémonie	165
3.2	Le transport de la future mariée vers l'église	166
3.3	Arrivée à l'église	167
3.4	Ordre d'entrée à l'église	169

Chapitre 7	La cérémonie religieuse, faîte du rituel du mariage	175
1.	L'encadrement imposé par l'Église	177
1.1	La paroisse du mariage	178
1.2	Le mois et le jour	180
1.3	L'heure du mariage	182
2.	Les rites de la distinction	184
2.1	Les classes de mariage dans la période 1920-1940	185
2.2	Décoration et musique dans la période 1980-1995	190
2.3	Vêtements cérémoniels des futurs mariés	191
3.	L'accomplissement des rites religieux	198
3.1	Le rôle du prêtre	199
3.2	Rite de renonciation à la virginité	200
3.3	Les gestes du mariage	202
Chapitre 8	La fête : agrégation des époux aux deux familles et célébration de l'union	210
1.	De la cérémonie à la fête	212
1.1	La sortie de l'église : confettis et photo	212
1.2	Cortège vers le lieu de la fête	214
1.3	Accueil et agrégation	216
2.	Boire et manger ensemble	216
2.1	Le lieu de la noce	217
2.2	Les signes de la fête	219
2.3	Le repas et les boissons	221
3.	Les divertissements	223
3.1	Animation de la fête : chansons et embrassades	224
3.2	Danse et musique	226
3.3	Jeux et enjeux	227
4.	Rites de terminaison de la noce	231
4.1	Partage du gâteau de noces	232
4.2	Embrassades et rites de séparation	234
4.3	Durée de la fête	235

Chapitre 9	Après la fête : intimité conjugale et rites familiaux	239
1.	Le voyage de noces	240
1.1	Diffusion du rite	241
1.2	Destination : famille ?	242
1.3	La fondation du couple	245
2.	La nuit de noces	246
2.1	La sexualité du jeune couple	246
2.2	Le contrôle de la sexualité : les tours	249
3.	Après la fête : le retour au quotidien	251
3.1	Le retour du voyage de noces	252
3.2	Visites et réceptions	253
3.3	Installation du couple	254
4.	Les rites commémoratifs	255
4.1	Anniversaires de mariage	256
4.2	Les souvenirs du mariage	257
Conclusion	Rituels du mariage : du geste à la culture	262
1.	Les rites à la campagne et à la ville	263
2.	Changement et permanence : les rites au XX <sup>e</sup> siècle	266
3.	De l'autonomie du couple à la transformation du lien familial	267
4.	Le geste : de l'individuel au culturel	270
Annexes		
1.	Liste des informateurs/trices : date et paroisse du mariage	274
2.	Classement des informateurs/trices mariés/es entre 1920 et 1940 selon le milieu socioprofessionnel	277
3.	Classement des informateurs/trices mariés/es entre 1980 et 1995 selon le milieu socioprofessionnel	280
4.	Classement des informateurs/trices mariés/es entre 1920 et 1940 selon leur lieu de résidence	283
5.	Classement des informateurs/trices mariés/es entre 1980 et 1995 selon leur lieu de résidence	286
6.	Statistiques concernant les comtés d'Iberville Napierville et de Saint-Jean, et la province de Québec	289
7.	Divisions et sous-divisions du questionnaire	295
Bibliographie		299

## Liste des cartes et tableaux

Carte 1	Vallée du Haut-Richelieu. Comtés de Napierville, Saint-Jean et Iberville	42
Carte 2	Localisation des comtés de Saint-Jean, de Napierville et d'Iberville	61
Tableau 1	Répartition des entrevues réalisées selon la catégorie socioprofessionnelle des informateurs/trices et le caractère urbain ou rural de la paroisse de résidence des mariés/es	52
Tableau 2	Motifs du mariage selon la catégorie socioprofessionnelle des mariés/es (1980-95)	117
Tableau 3	Population rurale et urbaine dans les trois comtés et au Québec, 1901, 1921, 1941 (%)	290
Tableau 4	Population rurale agricole, rurale non agricole et urbaine dans les trois comtés et au Québec, 1961	290
Tableau 5	Population active de 14 et plus en %, répartie par secteur professionnel, Québec et comtés, 1941	291
Tableau 6	Main-d'œuvre de 15 ans et plus, en %, selon les secteurs d'activité économique, Québec et comtés, 1961	292
Tableau 7	Type de ferme en 1940 en %, Québec et comtés	293
Tableau 8	Fermes déclarant des ventes annuelles de 2 500 \$ ou plus selon le genre du produit, en %, Québec et comtés, 1981	294

## Remerciements

J'aimerais d'abord exprimer toute ma gratitude à René Hardy, directeur de la thèse, qui n'a pas ménagé ses efforts et son temps. Nos discussions stimulantes sur les rituels du mariage, de même que sur l'étude de la culture de manière générale, ont propulsé mon projet. Je désire aussi remercier Gérard Bouchard, co-directeur, qui a avivé ma curiosité et encadré ma réflexion. Mon intégration au groupe de recherche sur les dynamiques culturelles qu'il a dirigé a été déterminante, tant du point de vue professionnel que personnel. L'intérêt réciproque pour l'avancement de nos travaux a permis à la fois d'enrichir nos réflexions méthodologiques et de construire des liens de solidarité et d'amitié qui dureront.

L'écriture d'une thèse est une œuvre personnelle mais qui ne peut être achevée sans le soutien indéfectible de l'entourage. Mon compagnon de vie et mon ami, Jean Poirier, a joué un rôle central dans cet accomplissement. Il a su trouver les mots de réconfort et il a supporté toutes mes impatiences. Ensemble, nous avons mis à l'épreuve les résultats de l'analyse. Je le remercie également d'avoir bien voulu être « mon » spécialiste de l'informatique. Je veux aussi exprimer ma reconnaissance aux membres de ma famille, qui ont appuyé cette entreprise de toutes sortes de manières. Merci à mon père qui a accepté de lire et relire le manuscrit afin d'en rendre la lecture agréable; j'en ai été très touchée.

D'autres appuis jalonnent l'histoire de cette recherche. Normand Séguin, co-directeur du Centre interuniversitaire en Études québécoises, m'a prodigué conseils et encouragements. Je veux aussi remercier François Guérard dont l'expertise en informatique a été d'un grand secours. Le soutien financier de la Fondation de l'Université du Québec à Trois-Rivières, du FCAR et du CRSH a été indispensable; grâce à ces bourses, j'ai consacré presque tout mon temps à la recherche. Enfin, je ne peux passer sous silence la générosité des personnes qui m'ont accordé des entrevues et à toutes celles qui m'ont aidée à rechercher des informateurs et des informatrices. Cette thèse de doctorat n'est pas le fruit d'un travail tout à fait solitaire.

## Résumé

Le sens commun fait une nette distinction entre les rituels et la multitude des gestes de la vie quotidienne. Différents auteurs ont expliqué ce statut spécial en invoquant l'occupation de l'espace public et l'étirement du temps, ou bien la démarcation de la frontière entre le profane et le sacré, ou encore l'association des rituels à des moments privilégiés de la vie humaine comme la naissance, le mariage et la mort. Toutefois, ces conceptions des rituels ne parviennent pas à recouvrir de manière satisfaisante certaines coutumes. Pour les couples mariés en cette fin de XX<sup>e</sup> siècle, le mariage ne peut plus être considéré comme un rite de passage, pas plus qu'une transgression du sacré. Les rituels du mariage ont aussi résisté au mouvement qui les amenait graduellement de la famille élargie et du voisinage vers l'intimité familiale et même conjugale. Malgré cela, le mariage demeure pour ces couples un ensemble cohérent ayant une forte charge symbolique. En faisant le choix d'observer les rituels du mariage au XX<sup>e</sup> siècle, nous devons chercher une autre explication.

Les rituels du mariage sont donc un ensemble de gestes ou de rites, plus ou moins ordinaires, qui acquièrent un sens dépassant leur matérialité ou leur utilité immédiate. L'analyse ne doit cependant pas se limiter à cette dimension symbolique. La ritualité apparaît dans l'espace social, à la jonction de l'intention de l'acteur et des impératifs culturels. Les rituels manifestent le désir des individus de se conformer à une certaine idée de la manière traditionnelle de faire les choses, en même temps qu'ils consolident le consensus sur lequel repose le lien social. Ils sont construits dans l'espace public pour servir à la socialisation et à l'identification des individus. L'accomplissement du mariage est ritualisé parce qu'il sanctionne l'émancipation des jeunes, permettant la rupture des liens avec la famille d'origine et la constitution de liens plus forts entre les conjoints, d'une manière conforme et acceptable.

La transformation du lien entre les individus au sein de la famille est l'enjeu fondamental des rituels du mariage, qui oriente le sens de ces gestes tout au long du XX<sup>e</sup> siècle. Cependant, nous faisons l'hypothèse que des modifications à la surface des rituels

pouvaient indiquer leur perméabilité aux transformations socio-économiques. Dans un contexte de forte urbanisation et de différenciation sociale rapide, les rituels devenaient des indices révélant la dynamique culturelle. L'enquête, menée dans la vallée du Haut-Richelieu auprès de témoins mariés entre 1920 et 1940 et entre 1980 et 1995, a établi la fécondité d'une approche comparative des rituels en fonction de variables telles le lieu de résidence et la profession. Cette étude des rituels montre où émergent les innovations, comment et à quel rythme elles sont diffusées. Les mouvements d'expansion et d'érosion des rituels permettent aussi de reconnaître les valeurs qui, à travers les gestes, sont conservées et adaptées par les individus.

La forte urbanisation qui marque les premières décennies du siècle a entraîné la progression de l'intimité conjugale dans le processus de formation des couples. Au début du siècle, les familles urbaines d'ouvriers et de commerçants du pôle urbain de Saint-Jean-Iberville ont laissé les jeunes mariés se retirer à l'écart alors qu'à la campagne, surtout chez les agriculteurs, le mariage était encore très souvent l'occasion d'une fête avec la parenté. Les ruraux n'ont toutefois pas résisté à la diffusion de nouveaux rites, porteurs de changement dans les relations entre les nouveaux époux et leurs familles. Ils ont accueilli favorablement les rites associés à la modernité, tel le voyage de noces, même s'il fallait pour cela réorganiser le rituel.

L'adaptation des rituels du mariage au nouveau mode de vie issu de l'urbanité ne fait pas de doute. Les innovations provenaient généralement de la ville et elles se sont rapidement répandues à la campagne. À l'inverse, les rituels des ruraux ont frayé plus difficilement leur chemin de la campagne vers la ville, même s'ils ne sont pas complètement disparus. Non seulement on en retrouve des traces chez les citadins mariés au début du siècle, mais les couples mariés récemment ont conservé certains de ces rites. De plus, d'autres rites d'origine paysanne, abandonnés par les couples mariés à la ville dans les premières décennies du siècle, sont réapparus dans les mariages récents, tant à la ville qu'à la campagne. Cette observation démontre que les rituels ne sont pas le reflet des rapports sociaux bien qu'ils en reprennent souvent la structure. Ce sont aussi des marqueurs d'identité, et à ce titre, ils portent la vision idéalisée du couple et de la famille.



## **Introduction**

Le champ des études culturelles au Québec connaît actuellement un rythme de publication qui dénote la vigueur de la réflexion entreprise. Des chercheurs de tous les horizons se regroupent, favorisant le foisonnement d'études novatrices. La culture est soumise à l'examen à partir de nombreux points d'observation : l'histoire, l'ethnologie, la littérature... Ces points de départ sont le plus souvent élargis afin de conduire à l'élaboration de programmes de recherches interdisciplinaires. Notre projet de recherche s'inscrit dans cette mouvance. Le rituel qui caractérise la formation du couple, rituel composé d'un ensemble de rites qui vont des fréquentations jusqu'aux premiers mois de la vie conjugale, est la voie empruntée afin d'analyser les influences des processus de différenciation sociale sur les pratiques culturelles.

C'est au confluent de l'histoire, de la sociologie, de l'anthropologie et de l'ethnologie que se situe notre étude des rituels des fréquentations et du mariage. Ces disciplines ont permis la définition des objectifs et de la méthode, avant de former le contexte dans lequel se sont forgé les concepts et les principes de l'analyse. L'histoire constitue l'axe principal de la démarche puisque nous voulons observer la variation de la formation des couples dans l'espace et dans le temps et tenter d'expliquer les changements en fonction de l'histoire de la famille. À la sociologie nous empruntons quelques concepts et méthodes d'enquête. Enfin, le type d'objet analysé appartient par tradition à l'ethnologie et à l'anthropologie.

Les rituels du mariage sont analysés comme des indicateurs des dynamismes culturels. Dans le contexte de l'urbanisation et de la différenciation sociale qui résulte de l'industrialisation, les individus adaptent les formes observables et explicites que sont les rituels. Que conservent-ils des coutumes des noces paysannes lorsqu'ils abandonnent l'agriculture et s'installent à la ville ? Que reste-t-il actuellement des anciennes pratiques, alors que les modes de vie ont été profondément transformés au cours du XX<sup>e</sup> siècle ? Répondre à ces questions nous amène à reconstituer la manière dont les individus utilisent les rituels afin de satisfaire à leur besoin d'identification et d'ordonnancement. Cette démarche dévoile également certaines valeurs communes sur lesquelles repose la socialisation des individus. Notre objectif fondamental est de montrer qu'une étude des rituels du mariage centrée sur leur variabilité

permet de mettre au jour les modalités d'adaptation des individus lorsqu'ils subissent une transformation de leur mode de vie, tout en distinguant quelques-unes des valeurs qui sont exprimées à travers les rites de la formation du couple et qui assurent la cohésion de la culture.

La nouveauté de l'angle d'observation des rituels de même que celle du traitement que nous en faisons exigent une longue présentation des structures conceptuelles, de la méthodologie de l'enquête et de l'histoire économique et sociale du territoire étudié. La première section de la thèse regroupe donc trois chapitres qui approfondissent ces questions.

Le premier chapitre définit les concepts utilisés et met en place la problématique que nous avons construite, en présentant une revue de l'historiographie qui a traité de la ritualité du mariage dans la perspective de la différenciation sociale. Un deuxième chapitre est ensuite consacré à l'explication des fondements théoriques et des méthodes d'enquête et d'analyse. L'entrevue constitue le matériau presque exclusif de notre recherche; il faut donc établir avec précision les critères de validité ayant guidé la collecte des données orales. L'usage que nous faisons de ces données, qui ne ressemble ni à l'analyse qualitative classique ni à un traitement quantitatif, suppose un classement dont les règles doivent être clairement exposées. Le but de ce chapitre est de démontrer la validité des résultats.

Après avoir défini les fondements conceptuels et théoriques de cette recherche, nous décrivons dans un troisième chapitre son cadre territorial. Il est essentiel de montrer les origines de la population étudiée et les bases du développement de ce territoire afin de permettre la comparabilité des résultats de l'analyse à d'autres espaces semblables<sup>1</sup>. La vallée du Haut-Richelieu, région maintenant intégrée à la banlieue sud-est de Montréal, a été pendant longtemps un espace frontalier délimitant le Québec des États-Unis. La colonisation relativement récente de ce territoire, en comparaison de l'aire seigneuriale du Saint-Laurent qui la jouxte, ne la rend toutefois pas comparable aux autres régions colonisées à la même époque.

---

<sup>1</sup> Alex MUCCHIELLI affirme l'importance de définir le contexte socio-historique où se situe la collecte de données afin d'assurer leur comparabilité. *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin, 1996, p. 60.

Sa situation géographique a entraîné le développement rapide de ses voies de communication et de son économie. La proximité de Montréal a encouragé la transformation précoce des moyens de production dans la pratique agricole, de même que l'industrialisation de la petite ville de Saint-Jean. Il en résulte une dynamique ville / campagne très intéressante dans le cadre d'une étude cherchant à percevoir les modalités de diffusion des pratiques culturelles dans l'espace alors que les modes de vie sont transformés. L'enquête révélera peut-être que cette forte intégration a contribué à la diffusion rapide de rites caractéristiques de la modernité, tels le voyage de noces, l'usage de l'automobile et la photographie des mariés.

La thèse comporte une deuxième section qui regroupe tous les chapitres subséquents portant sur l'analyse des résultats de l'enquête. Les rituels des fréquentations et du mariage y sont découpés en suivant les séquences rituelles, c'est-à-dire selon la logique de leur déroulement temporel et en conservant le sens de l'action. En suivant, dans la mesure du possible, le déroulement des rites dans le temps, nous voulons restituer l'unité du rituel, montrer sa cohérence et découvrir son sens. Tous les gestes posés par les acteurs sont pris en compte et analysés dans leur contexte d'exécution.

Le chapitre quatre présente les rites qui caractérisent les fréquentations. Au début du siècle, la principale fonction de ces rites est l'encadrement des célibataires de manière à les guider vers un conjoint acceptable pour la famille et à empêcher l'intimité sexuelle entre les jeunes avant le mariage. Dans le contexte des années 1980 et 1990, ces finalités sont dépassées. Il en résulte une transformation en profondeur de cette séquence rituelle.

Le chapitre cinq commence avec la demande en mariage et regroupe toutes les pratiques qui ont lieu dans les mois et les semaines qui précèdent le mariage. Ce temps de préparation, relativement court au début du siècle, s'est considérablement allongé dans les rituels récents. De nouveaux rites sont apparus qui visent à impliquer les réseaux de la famille et des amis dans les préparatifs du mariage.

Le chapitre six suit une trajectoire plus courte dans le temps, montrant l'approche du point culminant : il nous amène de la veille du mariage jusqu'au début de la cérémonie

religieuse. Cette séquence rituelle est orientée vers la rupture du lien avec les parents et la constitution d'un lien plus puissant entre les futurs époux. La parenté et les amis peuvent être présents dans l'entourage du couple, mais ils ne jouent pas un rôle central.

Le chapitre sept est consacré aux rites religieux, alors que les festivités qui suivent la célébration à l'église sont traitées dans le chapitre huit. Ces deux moments constituent l'apogée du rituel. La mise en scène des rites vise à la fois à contenir et à exacerber l'émotion des jeunes mariés et de leur famille. Si le célébrant tient le rôle principal à l'église à côté des mariés, ces derniers font les frais de toute l'attention pendant la fête qui suit l'accomplissement des rites religieux. Ces rites révèlent les relations que le couple entretient avec la famille, la parenté éloignée, le voisinage, les amis et l'ensemble de la communauté. Les séquences de la cérémonie religieuse et de la fête montrent aussi toute l'importance symbolique de la fondation du couple.

Finalement, le chapitre neuf regroupe les rites qui suivent la fête : du voyage de nocces aux rites visant à établir la sociabilité familiale, le couple doit négocier son espace d'intimité et le type de relations qu'il entend maintenir avec les parents et la famille. Dès les années 1920 et 1930, la diffusion du voyage de nocces et le report ou même l'éludation des visites rituelles à la famille dénotent la transformation de la sociabilité familiale. Chez les couples mariés récemment, les liens avec la famille éloignée sont encore plus distendus, laissant place à des relations familiales différentes. La commémoration a remplacé les gestes.

**PREMIÈRE SECTION**  
**LES STRUCTURES DE L'ENQUÊTE**

La première section de la thèse est consacrée à la mise en place des structures conceptuelles et méthodologiques de l'enquête ainsi qu'à l'évocation de l'histoire économique et sociale du terrain de l'enquête. Nous présentons d'abord l'univers de la recherche puis la problématique, en définissant les concepts de culture et de rituel qui sont au coeur de notre démarche. Ensuite, nous entrons dans les détails de l'enquête en expliquant avec précision les outils, les méthodes de collecte et d'analyse des données et les méthodes de validation des procédés et des résultats. Enfin, nous traçons un bref historique du développement du territoire où s'est déroulée l'enquête.

Nous avons fait une place importante à l'histoire sociale et économique de la vallée du Haut-Richelieu. La connaissance des mouvements de développement de cet espace au cours des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles peut éclairer l'analyse des données des rituels du mariage. La mise en place des rapports ville / campagne, par exemple, a suivi un parcours qu'il est essentiel de retracer si l'on veut comprendre les interrelations entre le milieu urbain et le milieu rural au plan de la ritualité. L'ouverture de la ville de Saint-Jean sur l'espace québécois et nord-américain et l'intégration des paroisses rurales au créneau économique choisi par les élites urbaines ont très tôt mené à une forte structuration de cet espace. De cette intégration des paroisses rurales a peut-être résulté un contact plus étroit des ruraux avec les rituels de la ville. Nous pensons qu'il existe des rapports étroits entre les pratiques économiques et les pratiques culturelles, bien que nous refusions de considérer ces dernières comme le reflet des premières. Les deux types de rapports, économiques et culturels, s'inscrivent dans un contexte historique et social que nous allons décrire brièvement.

**Chapitre premier**  
**Rituels et dynamiques culturelles**



Nous présentons dans ce chapitre les concepts et la problématique de la thèse. D'abord, nous situons notre étude des rituels dans le cadre plus large d'une approche de la culture. Le mariage est l'une des manifestations où se nouent et se dénouent les liens de famille que nous voulons confronter à la problématique du changement culturel. Dans la seconde partie du chapitre, nous rappelons les travaux qui ont été effectués sur les rituels du mariage dans l'optique de la différenciation sociale et nous traçons le questionnement qui a guidé notre recherche.

## 1. Une approche de la culture

### 1.1 Culture et rituel

Les interrelations entre les individus se structurent dans l'espace social, lui-même polarisé sous l'effet de la culture, entendue ici comme un mode commun d'interprétation<sup>1</sup>. La culture engage l'action de l'individu dans un univers sensé, où ce dernier reconnaît sa place, où il pose des gestes qui s'accordent avec le monde. La culture traduit la volonté du groupe de contrôler les conditions matérielles de son existence. Mais elle est également travail sur le temps à travers l'élaboration d'une mémoire collective<sup>2</sup>. La culture rejoint donc le champ des représentations que la collectivité se donne pour comprendre et agir sur le monde. Cette conscience n'est pas théorisation; elle est incorporée au geste<sup>3</sup>. Chacun sait plus ou moins confusément pourquoi il doit exécuter l'action sans nécessairement être capable de l'expliquer. Le geste prend son sens dans son accomplissement.

---

<sup>1</sup> Sur le concept de culture : Fernand DUMONT, *Le sort de la culture*, Montréal, L'Hexagone, 1987; *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, Hurtubise HMH, 1968; Gérard BOUCHARD, « Culture instituante, culture instituée : un repère pour l'étude du changement culturel », dans Gérard BOUCHARD, dir., avec la collaboration de Serge COURVILLE, *La construction d'une culture, Le Québec et l'Amérique française*, Sainte-Foy, Les presses de l'Université Laval, 1993, p. 251- 258.

<sup>2</sup> Sur le concept de mémoire collective : Maurice HALBWACHS, *La mémoire collective*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, 204 p.

<sup>3</sup> Sur le lien entre rite, croyance et compréhension : François-A. ISAMBERT, *Rite et efficacité symbolique*, Paris, Le Cerf, 1979; p. 173.

L'action conduit néanmoins à une certaine conscience des gestes et à la volonté de dépasser leur sens matériel. Dans les sociétés occidentales, la pratique esthétique et la connaissance scientifique se sont développées à partir du sens commun<sup>4</sup>. Ce mouvement s'est accentué au XX<sup>e</sup> siècle, creusant l'écart entre la culture instituante, qui relève de la pensée innovatrice, et la culture instituée, qui tend à reproduire les recettes éprouvées<sup>5</sup>. Malgré le préjugé positif dont bénéficient actuellement le changement et l'innovation, les solidarités de voisinage et de parenté comme les contenus des productions médiatiques rendent compte de la vigueur de cette culture instituée<sup>6</sup>. Celle-ci survit dans les pratiques de la vie quotidienne, dans ce qui paraît être les marges de la vie sociale, dans ce qui se rapproche de l'individuel<sup>7</sup>.

Le découpage culture instituée / culture instituante offre un schème explicatif intéressant pour l'analyse des rituels<sup>8</sup>. Il permet d'intégrer la ritualité à la culture en tant que mode de connaissance et d'action basé essentiellement sur la reproduction de gestes dont l'usage, plus ou moins ancien, prouve l'efficacité. Les rituels expriment les fondements de la culture par des mots et des gestes en même temps qu'ils renouvellent ces valeurs et ces croyances en les actualisant. Le couple culture instituée / culture instituante adopté ici ne doit pas être considéré comme figé<sup>9</sup>. Le rapport au monde caractéristique de la culture instituée n'est pas fondé de manière univoque sur la tradition, bien qu'il repose davantage sur des éléments connus et réarrangés. La ritualité, par exemple, est d'abord faite de répétitions. Mais l'adaptation des actions individuelles au jeu des forces sociales peut entraîner une transformation fondamentale des rituels.

---

<sup>4</sup> Fernand DUMONT trace l'évolution de ce mouvement dans *Le lieu de l'homme*, p. 49-111.

<sup>5</sup> Gérard BOUCHARD propose de remplacer le couple culture populaire / culture savante par celui de culture instituée / culture instituante dans l'analyse des rituels. *L'analyse morphologique des rituels*, Institut interuniversitaire de recherches sur les populations (IREP), novembre 1997, 23 p. (Texte non publié.)

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 4; Fernand DUMONT, *Le sort de la culture*, p. 45.

<sup>7</sup> Michel de CERTEAU donne quelques exemples d'objets d'études à travers lesquels peut être appréhendé ce mode de vie qu'il nomme culture populaire. *L'invention du quotidien, 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, 349 p.

<sup>8</sup> Gérard BOUCHARD, *L'analyse morphologique des rituels*, p. 5.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 4.

Qu'ils soient cérémonies ou simples formalités et politesses de la vie quotidienne, les rituels illustrent dans la réalité de l'action sociale la façon dont l'individu transige avec la norme sociale. L'acteur concilie la nouveauté véhiculée par la mode et sa compréhension de la tradition. La variabilité des pratiques rend compte de la marge de manœuvre dont il dispose, permettant cette appropriation qui traduit le besoin de s'identifier à la génération précédente. L'individu s'approprie les gestes du passé et la norme du temps afin de mettre en scène sa place dans le monde; il est intégré et s'intègre à la société par le biais de la pratique rituelle. La variabilité des pratiques rituelles montre également la plasticité de ces formes culturelles. En marge de la coutume, de nouvelles pratiques émergent et se diffusent, remplaçant même des traditions anciennes. Le réaménagement des rituels correspond à des changements dans les valeurs de la collectivité. La mise en scène des rituels par les individus dans un temps et un espace précis reconduit l'univers de sens pour la génération suivante et réactualise les valeurs largement partagées. Cette mise en scène offre également l'occasion d'introduire des innovations qui caractérisent le changement culturel.

Les recherches effectuées dans le domaine de la ritualité ont été grandement influencées par les travaux d'Émile Durkheim. Observant les religions primitives, ce dernier a défini les rites comme des gestes inséparables des croyances religieuses, qui divisent le monde en deux sphères, le sacré et le profane<sup>10</sup>. Érudits et chercheurs ont placé ainsi l'analyse des rituels dans une problématique religieuse (au sens large), reportant pendant plusieurs décennies l'étude des rituels en tant que manifestations de la vie en société<sup>11</sup>. L'analyse du mariage, par exemple, a jusqu'à maintenant reposé sur le concept de rites de passage tel que défini par Arnold Van Gennep au début du siècle et qui reprenait la division sacré / profane du monde<sup>12</sup>. Van Gennep

<sup>10</sup> Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 7e édition, Paris, Presses universitaires de France, 1985, p. 50.

<sup>11</sup> Deux auteurs ont démontré que cette prémisse avait fait obstacle dans les travaux sur la ritualité : François-André ISAMBERT, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, 314 p.; François HÉRAN, « Rite et méconnaissance. Notes sur la théorie religieuse de l'action chez Pareto et Weber », *Archives des sciences sociales des religions*, no 85 (janvier-mars 1994) : 137-152.

<sup>12</sup> Arnold VAN GENNEP, *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris, A. et J. Picard, 1981 (1909), p. 16.

acceptait d'emblée l'idée que l'union du couple constituait une transgression de l'ordre sacré parce qu'elle impliquait de multiples changements dans la famille, les groupes d'appartenance et la communauté villageoise<sup>13</sup>. Ce passage du monde des jeunes célibataires au monde des adultes mariés recouvrait une transition, plus ou moins ritualisée, qui rendait l'union sexuelle et la procréation acceptables pour la société à un moment précis de son histoire. Mais le mariage ne correspond plus aujourd'hui à un changement de statut, il n'est plus essentiel à la vie maritale ni à la fondation d'une famille. La conception du mariage en tant que transgression de l'ordre sacré est une croyance séculaire dont la culture occidentale s'est brusquement détachée au cours du XX<sup>e</sup> siècle. Le réaménagement actuel de la formation du couple parmi les jeunes oblige à poser d'une autre manière la question de la ritualité entourant le mariage.

La définition du rituel adoptée ici tente de dégager la ritualité de cette dualité sacré / profane afin d'expliquer les pratiques observées au cours du XX<sup>e</sup> siècle au Québec<sup>14</sup>. Le rituel est un ensemble de gestes (rites, pratiques, coutumes) posés par les individus dans certaines circonstances ou en rapport avec certains événements, correspondant, avec un écart plus ou moins grand selon les individus et les époques, à la norme ou à la mode. Cette action sociale est construite sur la ligne de tension qui relie l'individu à la société : elle révèle du même coup comment l'individu s'intègre à la société et comment se réalise concrètement sa socialisation. L'acte social n'est pas un geste purement intentionnel comme il n'est pas non plus entièrement déterminé socialement<sup>15</sup>. Certains groupes, à une époque donnée, peuvent bénéficier d'une

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 176-177.

<sup>14</sup> La définition proposée ici est différente de celle qui avait été mise de l'avant dans le texte publié en 1995 : Martine TREMBLAY, « Sur les rituels du mariage dans le Haut-Richelieu au XX<sup>e</sup> siècle », dans Gérard BOUCHARD et Martine SEGALIN, dirs, *Dynamiques culturelles interrégionales au Québec et en France. Construction d'une enquête*. Chicoutimi, Institut interuniversitaire de recherches sur les populations, 1995, p. 45-68. Ce décalage rend compte de la progression de notre réflexion sur le concept de rituel.

<sup>15</sup> Erving GOFFMAN présente l'acte social d'une manière qui laisse beaucoup de place à l'intentionnalité des acteurs. Par ailleurs, le concept d'habitus développé par Pierre BOURDIEU nous semble accentuer l'acculturation à laquelle sont soumis les individus. Notre conception se situe à mi-chemin : nous devons être en mesure de rendre compte de la grande latitude laissée aux jeunes dans la société actuelle quant au mariage sans négliger la part du social dans ce rituel. Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 112; Erving GOFFMAN, *La mise en scène de la vie quotidienne, Tome 1, La présentation de soi*, Paris, Éditions de Minuit, 1973, p. 18.

plus grande latitude. Leur rituel se rapproche alors de la mode ou de la norme qui entraîne mais ne contraint pas, reposant davantage sur la conviction que sur l'obligation, bien que la mode et la norme puissent émaner d'institutions ou de groupes formels<sup>16</sup>. À d'autres moments de l'histoire, le rituel est prescriptif et oblige l'adhésion. Il est alors très près de la norme imposée par le groupe d'appartenance (la famille, le groupe des jeunes) ou par certaines institutions (comme l'État et l'Église), et cette norme devient pratiquement incontournable. Le rituel est donc un geste individuel dont la signification est construite socialement. Interface entre l'individu et la société, le rituel réactualise la cohésion sociale de manière incessante<sup>17</sup>. Le rituel est un acte social, que son exécution soit intime ou non, qu'il soit fugace ou au contraire qu'il s'étende sur un temps long<sup>18</sup>.

## 1.2 Le choix des rituels du mariage

Le mariage est l'une des pierres d'assise de la société depuis que l'Église a graduellement intégré cette pratique populaire au rituel sacramentel, entre l'an mil et le XIII<sup>e</sup> siècle, contribuant ainsi à la construction et à la diffusion d'une norme sociale<sup>19</sup>. Des chercheurs européens ont démontré que la cohabitation entre homme et femme a existé à certaines époques<sup>20</sup>; toutefois, le mariage constitue une forme sociale dominante qui a traversé l'histoire de l'Occident<sup>21</sup>. Le sens du mariage a cependant été bouleversé par la montée de

<sup>16</sup> Sur le lien entre le geste individuel et la mode : Max WEBER, *Économie et société*, vol. 1 *Les catégories de la sociologie*, Paris, Plon Pocket, 1995, p. 62.

<sup>17</sup> Sur le rôle du rituel dans le maintien de l'ordre social : Pierre BOURDIEU, *op. cit.*, p. 97.

<sup>18</sup> Max WEBER évoque cette possibilité qu'un geste intime puisse avoir une portée sociale s'il est orienté d'après le comportement des autres. *Op. cit.*, p. 52.

<sup>19</sup> Dominique BARTHÉLEMY, « Parenté », dans Philippe ARIÈS et Georges DUBY, dirs, *Histoire de la vie privée. Tome 2, De l'Europe féodale à la Renaissance*, Paris, Seuil, 1985, p. 136-137.

<sup>20</sup> Robert MUCHEMBLED, *op. cit.*, p. 153; Arnold VAN GENNEP, *Manuel de folklore français contemporain. Tome Premier : Introduction générale et première partie : du berceau à la tombe*, p. 260; Martine SEGALIN, « La révolution industrielle : du prolétaire au bourgeois », dans André BURGUIÈRE et al., dirs, *Histoire de la famille, tome 2 Le choc des modernités*, Paris, Armand Colin, 1986, p. 386; John R. GILLIS, *For Better, For Worse. British Marriages, 1600 to the Present*, p. 190-192.

<sup>21</sup> Jean GAUDEMET, *Le mariage en Occident*, Paris, Cerf, 1987, 520 p.

l'individualisme et la transformation du mode de vie dans les sociétés européennes et américaines depuis environ un siècle. L'Église et l'État, puis la parenté, ont perdu graduellement leur autorité dans la formation du couple, avant que la famille elle-même voit ses droits battus en brèche devant ceux des individus. Cette « privatisation » de la formation du couple a conduit à l'abandon de certains rituels, voire de toute ritualité. L'union de fait (non ritualisée) est devenue une pratique de plus en plus répandue au cours des dernières décennies. Mais les rituels du mariage ne sont pas disparus complètement. Cette persistance n'est toutefois pas un résidu culturel, résultat d'un étiolement inéluctable. Les pratiques actuelles de formation des couples peuvent être assez élaborées, dénotant la complexité du dynamisme culturel.

Dotés à la fois d'une grande plasticité et d'une certaine permanence dans le temps, les rituels du mariage se révèlent un matériau d'une grande richesse pour l'analyse des changements qui ont touché la famille. L'observation des rituels au XX<sup>e</sup> siècle permet de comprendre quelle place occupe l'union du couple dans la structuration de la société. Cette étude peut aussi éclairer les répercussions du processus de différenciation sociale et spatiale sur les pratiques culturelles, montrant comment ces dernières sont adaptées par les familles afin d'exprimer de nouvelles réalités. Enfin, la persistance du recours aux rituels parmi les jeunes actuellement attire également notre attention. Les rituels sont des indicateurs de choix révélant l'évolution des rapports entre les individus et les institutions civiles et religieuses, de même que les interrelations entre la famille et le couple. Ils permettent d'observer l'adaptation des valeurs qui constituent le fondement de la vie sociale dans un contexte de changement culturel.

L'observation des rituels donne également accès aux mécanismes d'intégration et de socialisation des jeunes. La construction du rituel s'étire dans la temporalité, elle n'est pas recommencée à neuf à chaque génération, à chaque mariage. Les individus puisent les formes rituelles dans l'expérience passée et dans les innovations à la fois disponibles et possibles. Les formes rituelles peuvent disparaître pendant un certain temps et être réappropriées et réinvesties de significations différentes. Que les rites soient très anciens ou tout juste inventés et popularisés par une star du cinéma fait peu de différence : ils sont adoptés et assimilés



rapidement à la coutume. Plus que l'origine des rites, ce qui importe ici est la tendance vers la modélisation des pratiques qui permet l'intégration sociale des individus tout en leur ménageant un espace d'expression et d'identification. En d'autres mots, les actions individuelles convergent vers une norme qui assure la cohérence de la culture. En parallèle, l'étendue et la variété des formes marginales révèlent un aspect important du dynamisme culturel en montrant le degré de liberté laissé aux individus dans la construction des rituels.

Cette étude ne considère pas les rites comme des éléments indépendants les uns des autres, portant une signification qui leur serait propre. Les rites sont intégrés au rituel dans le but de renforcer le sens général. Les processus d'érosion et d'expansion du rituel doivent être analysés dans une mise en contexte de l'ensemble : c'est dans le rapport réciproque des rites qu'émerge leur sens. Cette signification ne déborde d'ailleurs jamais l'espace social où elle se produit. Construit sur l'axe qui relie l'individu à la société, le rituel nous parle de ce lien.

## 2. Les rituels dans l'espace social

Les rituels sont ici des indicateurs permettant de remonter des gestes individuels aux pratiques collectives et, au terme de l'analyse, d'éclairer les fondements de la culture. D'abord, le rapport de l'individu au monde du travail constitue l'une des voies suivies. La deuxième voie de pénétration de la culture que nous avons empruntée tient compte du milieu de vie des individus, soit la ville ou la campagne. Notre hypothèse est que les individus ont réaménagé les rituels du mariage à mesure que se sont transformées leurs conditions de vie : le mode de vie urbain a favorisé de plus fréquentes occasions de rencontre entre personnes non apparentées et des rapports différents entre hommes et femmes. La ville est aussi le lieu où s'est opérée la différenciation sociale issue de la division du travail, ouvrant un espace possible à l'expression de pratiques distinctives. Les pratiques rituelles ne sont pas demeurées insensibles aux changements économiques et sociaux : nous voulons retrouver le rythme et les modalités

d'adaptation, tout en acceptant la possibilité que certaines pratiques paysannes puissent avoir été conservées par les urbains.

Enfin, l'analyse des pratiques culturelles doit s'incarner concrètement dans un terrain d'enquête et proposer un découpage du temps; nos objectifs sont d'assurer la faisabilité du projet et la probabilité de retrouver des écarts (rural / urbain, agriculteur / travailleur manuel / travailleur non manuel). Le terrain d'enquête est la vallée du Haut-Richelieu, incluant la ville de Saint-Jean-sur-Richelieu, industrialisée depuis le milieu du siècle dernier, et les paroisses environnantes, dont l'économie est à dominante agricole encore en cette fin de XX<sup>e</sup> siècle. La question du changement culturel est donc abordée dans un espace fait de contrastes. Nous voulons également étendre le plus possible la période d'observation : le souci de retracer des mariages les plus anciens et les plus récents possibles (au moment de l'enquête) a guidé notre recherche d'informateurs. Il en a résulté deux tranches, l'une couvrant la période 1920-1940, la seconde s'étalant de 1980 à 1995.

Tissu ou toile de fond à la fois malléable et durable, la culture offre à voir une homogénéité lorsqu'on l'aborde de l'extérieur et de loin, mais de l'intérieur elle révèle une variabilité qui la dynamise. Nous proposons ici un découpage de l'espace social de même qu'un découpage du temps visant à cerner sous certains aspects ces dynamismes culturels.

## 2.1 Le mariage à la campagne et à la ville

La variabilité que nous voulons mettre en évidence dans un découpage ville / campagne vise à rendre compte de la diffusion des changements dans les pratiques. Comment et à quel rythme les nouveaux rites se diffusent-ils à travers le territoire ? Cette relation ville / campagne, fertile pour la compréhension des phénomènes économiques, a selon nous une valeur explicative intéressante en ce qui concerne les pratiques culturelles.



Le folkloriste français Arnold Van Gennep, dont les écrits ont marqué l'étude de la ritualité, a dénié l'authenticité des rituels en milieu urbain<sup>22</sup>. Il a affirmé l'impossibilité de retrouver une création rituelle parmi les ouvriers : la ville et le travail auprès des machines éloigneraient des croyances magiques et de la vision sacrée liée à la pratique de l'agriculture. Les rituels observés à la ville seraient donc des survivances rattachées à certains groupes d'artisans et viseraient d'autres objectifs que celui d'appréhender les grandes manifestations naturelles de l'univers. En associant la création rituelle à la vie paysanne, Van Gennep disqualifiait pour longtemps l'étude des rituels urbains. Si un peu plus loin dans le même ouvrage il a nuancé sa position, les chercheurs français ont continué d'associer dynamisme de la ritualité et paysannerie<sup>23</sup>. La recherche au Québec a aussi été marquée par cette conception des rituels. Après avoir retracé les « dernières » manifestations des pratiques du mariage en milieu rural, les folkloristes se sont détournés de cet objet : après les travaux d'Édouard-Zotique Massicotte et de Sœur Marie-Ursule, l'étude des rituels du mariage est devenue non pertinente<sup>24</sup>. Ni les ethnologues, ni les anthropologues, ni les historiens n'ont repris la question avant la fin des années 1980.

La redéfinition du sens du rituel et son redéploiement dans l'espace social permet le renouvellement de la perspective ville / campagne. Ce travail a été entrepris au Québec par Denise Lemieux et Lucie Mercier à partir de sources autobiographiques. Elle ont remarqué que la ville a ouvert aux jeunes de nouveaux lieux de travail et de sociabilité, favorisant leur épanouissement graduel. Les filles surtout sont parvenues à mettre la famille à distance, bien qu'elles devaient pour cela intérioriser les règles morales visant à limiter les rapprochements

<sup>22</sup> Arnold VAN GENNEP, *Manuel de folklore français contemporain. Tome Premier I Introduction générale et première partie : du berceau à la tombe*, Paris, A. et J. Picard, 1972 (1943), p. 56.

<sup>23</sup> Martine SEGALÉN est l'une des premières à observer les rituels de mariage urbains avec son étude sur la ville de Nanterre. *Nanterre. Les familles dans la ville. Une ethnologie de l'identité*, Toulouse, Les Presses universitaires du Mirail, 1990, 200 p.

<sup>24</sup> Édouard-Zotique MASSICOTTE, « De la durée des noces », *Bulletin des recherches historiques*, vol. XXXVI, no 7 (1930), p. 392; « Une noce populaire d'il y a cinquante ans », *L'Almanach du peuple*, Montréal, Beauchemin, 1925, p. 334-340; Sœur MARIE-URSULE, *Civilisation traditionnelle des Lavallois*, Québec, Presses universitaires Laval, 1951.

intimes avec les jeunes hommes<sup>25</sup>. Ces auteurs ont considéré l'urbanisation comme un facteur décisif dans l'émancipation du couple face à la tutelle familiale. Les rituels s'estompaient à la ville, entraînés par la progression de l'individualisme et du romantisme. Peter Ward est arrivé sensiblement au même constat pour le Canada anglais : au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, l'anonymat de la vie urbaine a permis l'éclosion du couple romantique et l'atténuation des formes rituelles<sup>26</sup>. Cette interprétation ne laisse pas de place, cependant, pour l'émergence éventuelle de nouvelles pratiques à la ville.

Vérifions les fondements de cette assertion en opérant deux coupes temporelles, une prise de vue sur la période 1920-1940 et une seconde sur la période 1980-1995. La population de la campagne qui se déplaçait vers la ville a amené avec elle les pratiques qu'elle connaissait et elle les a adaptées à son nouvel environnement. Malgré cela, certains rituels ont pu disparaître suite à l'étiollement des réseaux de parenté, trop étendus dans l'espace. La ritualité ne sert toutefois pas seulement à exprimer la force des relations de parenté et de voisinage. Les rituels ont pu émerger parmi les pairs (groupes d'âge, collègues de travail, etc.), comme ils peuvent avoir été accomplis dans l'intimité de la famille immédiate ou du couple. La montée de l'individualisme et l'intériorisation des règles morales n'ont pas enrayé les rituels, ils ont plutôt provoqué leur restructuration et leur redéfinition. Si les rituels ont été moins élaborés au cours des décennies de forte urbanisation, il est possible selon nous qu'il y ait eu création rituelle lorsque les populations urbaines étaient relativement stables.

La question des différences entre la ville et la campagne est intéressante aussi d'un autre point de vue. Martine Segalen écrit dans les dernières pages de son livre *Amours et mariages de l'ancienne France* qu'« il est aujourd'hui bien artificiel d'opposer les rites de la campagne à ceux de la ville, tant leurs relations sont étroites<sup>27</sup> ». Les jeunes urbains français retournent dans leur village d'origine et y observent des coutumes anciennes, devenues maintenant des

---

<sup>25</sup> Denise LEMIEUX et Lucie MERCIER, *Les femmes au tournant du siècle. Âges de la vie, maternité et quotidien*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1989, p. 135-136.

<sup>26</sup> Peter WARD, *Courtship, Love, and Marriage in Nineteenth-Century Canada*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1990, p. 171-172.

<sup>27</sup> Martine SEGALEN, *Amours et mariages de l'Ancienne France*, Paris, Berger-Levrault, 1981, p. 165.

affirmations des identités régionales. La disparition des différences entre la ville et la campagne réfère aussi à la progression de la culture de masse, entendue comme la manière de penser la relation au monde diffusée par les médias. La proximité de la ville et de la campagne est indéniable, tant en France qu'au Québec ou ailleurs en Occident, de même que l'impact des médias sur les pratiques culturelles. Malgré tout, nous pensons qu'il subsiste un mode de vie différent à la campagne, perceptible dans des rites de mariage différents. Il nous semble peu probable que la diffusion d'une culture médiatisée puisse avoir complètement homogénéisé les coutumes à la ville et à la campagne.

## 2.2 Différenciation sociale et ritualité

En France et en Grande-Bretagne, deux recherches sur les rituels du mariage ont montré l'origine sociale du changement et les modalités de sa diffusion. Martine Segalen a situé entre la fin du XVIII<sup>e</sup> et le début du XIX<sup>e</sup> siècle l'amorce d'un changement affectant la ritualisation du mariage en France. Ce sont les artisans de village qui ont été les premiers à délaisser certaines pratiques, parce que leur travail les plaçaient dans une situation de relative indépendance face à la famille<sup>28</sup>. Ces mariages, qu'elle a appelés « associations d'individus », ont préfiguré les unions des ouvriers à la ville. Au moment de l'accélération de l'industrialisation, ces artisans ont quitté les villages et se sont prolétariés. Il en a résulté un renforcement des coutumes paysannes en milieu rural alors que s'érodaient les rituels en milieu urbain. La césure entre la ville et la campagne révélaient en fait une différenciation sociale accrue qui se traduisait dans une polarisation des activités économiques sur le territoire.

En Grande-Bretagne, l'origine de la conjugalité et le repli des anciens rituels s'amorce un peu plus tôt, soit au XVII<sup>e</sup> siècle, aussi au sein des communautés villageoises. Les porteurs de ce changement sont cette fois les petits tenanciers, incapables d'installer la nouvelle génération, qui ont récupéré en partie le contrôle des rituels du mariage. Par la suite, la classe

---

<sup>28</sup> Martine SEGALEN, *Sociologie de la famille*, Paris, Armand Colin, 1981, p. 137-138.

moyenne engagée dans le développement du capitalisme d'une part, les travailleurs ruraux d'autre part, ont adhéré à des rituels plus familiaux que communautaires. Les premiers se sont soustraits aux pratiques de leurs co-villageois, les seconds ont été repoussés aux marges de la vie sociale du village et exclus des rituels de la communauté<sup>29</sup>.

Michel Vovelle a mis en doute la pertinence d'un découpage de l'espace social qui place les élites d'un côté et les classes populaires de l'autre. Il a reproché à ce type d'observation d'attribuer aux élites le rôle d'insuffler le changement, alors que les classes populaires (regroupant ici les segments de la société qui ne détiennent aucune forme de pouvoir) sont la plupart du temps cantonnés dans un rôle de résistance<sup>30</sup>. Pourtant, les études réalisées en Europe sur les rituels du mariage ont bien montré qu'il est possible de restituer la complexité du changement culturel en tentant d'en situer l'origine sociale et les modalités de diffusion. Au Québec, René Hardy a repris cette question, considérant qu'elle mérite encore l'attention des chercheurs québécois<sup>31</sup>.

Les travaux réalisés jusqu'à maintenant au Québec nous portent à croire que les rituels du mariage en milieu paysan n'ont jamais donné lieu à de grandes manifestations collectives<sup>32</sup>. Les folkloristes qui ont rapporté des observations faites à la fin du siècle dernier et au début du présent siècle ne mentionnaient que très rarement l'intégration de groupes ou d'individus non

<sup>29</sup> John R. GILLIS, *For Better, For Worse. British Marriages, 1600 to the Present*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 85.

<sup>30</sup> Michel VOVELLE, *Idéologies et mentalités*, Paris, La Découverte, 1985, 331 p.

<sup>31</sup> René HARDY, « Note sur le concept de culture populaire », dans Gérard BOUCHARD, dir., avec la collaboration de Serge COURVILLE, *La construction d'une culture, Le Québec et l'Amérique française*, Sainte-Foy, Les presses de l'Université Laval, 1993, p. 161-174.

<sup>32</sup> Gérard BOUCHARD, Josée GAUTHIER et Marie-Josée HUOT, « Permanences et mutations dans l'histoire de la culture paysanne québécoise », dans G. BOUCHARD, dir., avec la collaboration de S. COURVILLE, *La construction d'une culture, Le Québec et l'Amérique française*, Sainte-Foy, Les presses de l'Université Laval, 1993, p. 261-305; Anne-Marie DESDOUITS, « Les rituels du mariage paysan sur la Côte-de-Beaupré et dans la Beauce », dans G. BOUCHARD, dir., avec la collaboration de S. COURVILLE, *La construction d'une culture, Le Québec et l'Amérique française*, Sainte-Foy, Les presses de l'Université Laval, 1993, p. 307-328; René HARDY, Gérard BOUCHARD et Anne-Marie DESDOUITS, « Les rituels du mariage dans les campagnes de la Mauricie/Bois-Francs et du Saguenay au XX<sup>e</sup> siècle : regards sur les spécificités régionales », dans Yves ROBY et Nive VOISINE, dirs, *Érudition, humanisme et savoir. Actes du colloque en l'honneur de Jean Hamelin*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 267-292; Marie-Josée HUOT, *Les pratiques rituelles entourant le mariage dans les régions du Saguenay et de Charlevoix*, M. A. Études régionales, Université du Québec à Chicoutimi, 1991, 138 p.

apparentés aux rituels du mariage. Les changements apportés par la vague de l'individualisme et par une conception plus romantique du couple devraient donc apparaître moins spectaculaires qu'ils ont pu l'être en Europe. En dépit de ces écarts moins grands, nous pensons qu'il est possible de voir des différences entre les rituels des paysans et ceux des ouvriers de la ville.

La mise en garde de Michel Vovelle sur la tendance des études savantes à annoncer le déclin des pratiques des classes populaires retient également notre attention. Est-ce que les manières de faire et de penser des classes populaires urbaines sont vouées à s'étioler et à disparaître, de la même façon que seraient disparues les coutumes paysannes ? Nous pensons, au contraire, qu'une manière de concevoir le monde, propre aux classes populaires, se transmet encore aujourd'hui<sup>33</sup>. Selon Robert Muchembled, le XX<sup>e</sup> siècle serait même cette époque où, depuis le commencement de la modernité, s'est manifestée le plus la résurgence des pratiques culturelles des classes populaires<sup>34</sup>. L'adaptation de l'interprétation du monde qui se traduit dans de nouvelles formes rituelles a pu caractériser l'action des élites pendant un certain temps avant de se diffuser. Il se peut aussi que les classes populaires aient intégré le changement dans sa forme mais en l'investissant d'un sens différent. Enfin, il est possible que de nouvelles pratiques culturelles aient émergé des classes populaires et aient été diffusées par les médias. Qu'elles résultent de normes imposées par des groupes formels et des institutions ou qu'elles soient médiatisées, les coutumes sont reliées à une vision du monde à laquelle adhèrent ceux qui en témoignent. Les modalités de diffusion des nouveaux rites à travers l'espace social constituent donc un angle d'analyse intéressant.

La diffusion de nouveaux rituels est un phénomène complexe qui a suscité peu de travaux. Nous voulons étudier la dynamique des échanges culturels entre les agriculteurs, les travailleurs manuels et les travailleurs non manuels. L'analyse peut ainsi tenter de cerner de

---

<sup>33</sup> F.-A. ISAMBERT a montré comment les pratiques actuelles associées aux fêtes de Noël et du Nouvel An peuvent révéler l'appartenance de classe. *Op. cit.*, p. 209-210.

<sup>34</sup> Robert MUCHEMBLEMED, « La force du vivant. La culture populaire en France depuis cinq siècles », dans Gilles PRONOVOST, *Cultures populaires et sociétés contemporaines*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1982, p. 81-90.

manière précise l'origine sociale des couples qui témoignent de l'innovation ou de l'adaptation des coutumes.

### 2.3 Des années 1920 aux années 1990

Des années 1920 aux années 1990, il semble que tout le sens donné au rituel du mariage ait été transformé. Il est cependant difficile de couvrir une période aussi longue à l'intérieur du cadre de recherches doctorales, compte tenu du fait que les entrevues auprès de témoins, source principale de notre étude, doivent provenir de différents milieux sociaux en nombre suffisant. Il nous est apparu préférable d'opérer des coupes dans le temps afin de concentrer les données à l'intérieur de quelques décennies, garantissant de cette manière la représentativité des analyses. La première tranche s'étend de 1920 à 1940 (le plus ancien mariage retrouvé a été célébré en 1924 et le dernier l'a été en 1941); la seconde débute en 1980 et se prolonge jusqu'en 1995.

Dans les recherches réalisées jusqu'à maintenant au Québec, l'observation des rituels du mariage a été délimitée aux premières décennies du siècle (la plupart s'arrêtent en 1940). Denise Lemieux et Lucie Mercier sont les seules à avoir étudié des mariages anciens et récents<sup>35</sup>. Cette enquête exploratoire qu'elles ont menée dans la période 1950-1980 établit la pertinence d'une perspective longue dans l'analyse des pratiques rituelles. La grande variabilité des rites contraste avec la continuité du rituel malgré l'autonomie acquise par les jeunes au cours du siècle. Pourquoi les couples mariés dans les décennies des années 1980 et 1990 exécutent-ils ces rites alors que bien souvent leur union est déjà réalisée dans les faits ? Selon Lemieux et Mercier, les couples choisissent la ritualité lorsqu'ils envisagent la parentalité. Dans ce cas, pourquoi les couples attachent-ils de l'importance à la célébration religieuse ? Le

---

<sup>35</sup> Denise LEMIEUX et Lucie MERCIER, « La formation du couple et ses rituels : l'analyse des changements de la période 1950-1980, à travers les récits de vie », dans Gilles PRONOVOST, dir., *Comprendre la famille, Actes du 1<sup>er</sup> symposium québécois de recherche sur la famille*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1992, p. 53-69.

mariage à l'église, s'il est en perte de vitesse au Québec, recueille encore en 1985 la faveur de plus de 85 % des jeunes francophones<sup>36</sup>. Cherchant à expliquer cette persistance, quelques auteurs l'attribuent à l'extension du sacré<sup>37</sup>. En France, des chercheurs évoquent aussi la résurgence du sacré de même que l'aspect médiatisé du rituel religieux pour comprendre le foisonnement des nouveaux rites du mariage<sup>38</sup>.

Nous avons déplacé l'angle d'observation des rituels du champ sacré où l'ethnologie et l'anthropologie l'avaient situé pour le diriger vers l'espace social. Si les rituels des couples mariés récemment apparaissent difficiles à interpréter, il demeure que ce sont, comme au début du siècle, des gestes qui traduisent la réorganisation des relations familiales qui s'opère au moment de la célébration religieuse du mariage<sup>39</sup>. Cet objectif fondamental du rituel constitue donc le point de départ de notre analyse. S'arrêter à la médiatisation des rites actuels entraîne à percevoir cette mise en scène comme une finalité; nous croyons plutôt que la médiatisation fait partie des artifices déployés par les acteurs afin de marquer une coupure entre le quotidien et le rituel. Constaté que les couples recourent au rituel religieux afin d'écarter les dangers d'une séparation place le rituel du mariage dans le champ religieux et occulte sa dimension sociale. Nous pensons que le rituel résulte d'un processus de socialisation et d'identification des individus : il est à la fois le signe tangible d'une intégration réussie comme il manifeste en même temps la volonté de ressembler à ses pairs ressentie par l'individu. Les couples se marient à l'église parce qu'ils y investissent une signification qui est socialement reconnue.

---

36 Jean-Paul BAILLARGEON, « Les mariages religieux, 1976-1985 », *Recherches sociographiques*, vol. XXVIII, no 2-3 (1987), p. 340. Les statistiques plus récentes montrent que la tendance à la baisse de la nuptialité se poursuit et n'est pas totalement compensée par le report du mariage à un âge plus avancé. Toutefois, la baisse de l'union de droit ne profite pas à l'union de fait : il y a actuellement augmentation du nombre de jeunes qui ne vivent pas en couple. Louis DUCHESNE, *La situation démographique au Québec, Édition 1996*, Bureau de la statistique du Québec, 1996, p. 75 et 87.

37 C'est la question posée par Jean-Paul BAILLARGEON et Denise LEMIEUX et Lucie MERCIER. Jean-Paul BAILLARGEON, *op. cit.*, p. 348; Denise LEMIEUX et Lucie MERCIER, *op. cit.*, p. 69.

38 Martine SEGALIN, « Comment se marier en 1995 ? Nouveaux rituels et choix sociaux », dans Gérard BOUCHARD et Martine SEGALIN, dirs, *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1997, p. 149-166; Anne LEFEBVRE, *Les nouveaux rituels du mariage*, M. A. Histoire, Université de Toulouse - Le Mirail, 1993, 181 p.

39 Rappelons que l'objet de la recherche est de considérer le rituel du mariage en tant qu'indicateur de la dynamique culturelle. Nous ne faisons pas l'analyse de tous les processus de formation du couple, d'où le relatif désintérêt vis-à-vis des formes différentes d'union.

Comme au début du siècle, les rituels du mariage des années récentes sont construits sur la ligne de tension reliant l'individu et la société. L'autonomisation de l'individu n'entraîne pas la mise à distance de la culture, au contraire. Notre hypothèse est qu'un courant de pensée encore dominant dans la culture actuelle promeut toujours la ritualisation religieuse du mariage. La ritualité ne repose plus sur les contraintes sociales mais sur les forces conjuguées de la socialisation et du développement de l'identité individuelle. Les individus s'amènent d'eux-mêmes au mariage, mais leur choix personnel devient du coup un geste significatif pour l'ensemble de la collectivité<sup>40</sup>. En situant ces rituels récents dans le contexte des rituels du mariage au XX<sup>e</sup> siècle, nous pourrions apprécier le changement survenu au sein de la famille à travers des gestes individuels concrets.

#### 2.4 Reconstruire le sens des rituels du mariage

Les rituels récents semblent totalement différents des anciens parce que le changement qui a touché les rapports entre la société et l'individu est fondamental. Tant en Europe qu'en Amérique du Nord, les jeunes ont acquis leur autonomie face à la famille, les individus jouissent d'une liberté peut-être inégalée dans l'histoire. La formation du couple s'est éloignée de l'espace social pour devenir l'affaire des individus, permettant même au couple d'esquiver complètement la ritualité<sup>41</sup>. Pourquoi une communauté s'engage-t-elle dans la ritualisation de la formation du couple ? Pourquoi, en cette fin de XX<sup>e</sup> siècle au Québec, un couple choisit-il de se marier en respectant les formes rituelles ?

---

<sup>40</sup> Dans un domaine de recherche contiguë, Cas WOUTERS a démontré que le XX<sup>e</sup> siècle était traversé par un mouvement favorisant l'intériorisation des codes sociaux par le biais, entre autres, des livres d'étiquette. « Etiquette Books and Emotion Management in the 20<sup>th</sup> Century : Part One - The Integration of Social Classes », *Journal of Social History*, vol 29, no 1 (automne 1995) : 107-124; « Etiquette Books and Emotion Management in the 20<sup>th</sup> Century : Part Two - The Integration of the Sexes », *Journal of Social History*, vol 29, no 2 (hiver 1995) : 325-339. Robert MUCHEMBLED est remonté aux origines de ce mouvement et en a expliqué toutes les stratégies. *L'invention de l'homme moderne. Sensibilités, mœurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 1988. 513 p.

<sup>41</sup> Martine SEGALEN, *Sociologie de la famille*, p. 173.



Dans les sociétés anciennes, le mariage impliquait la fondation d'une famille et nécessitait l'engagement financier des deux familles d'origine. Le mariage remettait en cause le partage des ressources disponibles, de même que le partage des patrimoines<sup>42</sup>. Enfin, le mariage était chargé de canaliser l'expression de la sexualité dans des voies acceptables pour l'ensemble de la collectivité<sup>43</sup>. C'est pourquoi les règles ont été fixées de manière stricte, tantôt par les groupes d'appartenance (famille et groupes de jeunes), d'autres fois par certaines institutions (État, Église)<sup>44</sup>. L'équilibre fragile entre les pressions exercées par le mariage sur les conditions de subsistance de la communauté et la nécessité de la reproduction sociale a été maintenu grâce au déploiement du rituel<sup>45</sup>. Les règles régissant les fréquentations des jeunes ont mis des obstacles au mariage, contribuant à restreindre la taille des familles et, donc, à limiter l'effort requis pour l'établissement des enfants. Depuis le début de ce siècle, l'augmentation des ressources collectives a rendu les individus plus autonomes face à la famille. La subsistance étant assurée pour le plus grand nombre, le mariage est devenu une préoccupation de moins grande importance pour la collectivité. La ritualité du mariage s'est assouplie, laissant de plus en plus de place aux volontés des individus.

La ritualité entourant la formation du couple n'est toutefois pas totalement disparue, contrairement à ce qui aurait dû se produire si cette explication reposant sur les conditions matérielles de la vie du groupe avait été suffisante. La ritualisation de la formation du couple s'est même accrue en Grande-Bretagne depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, observe John Gillis, qui associe le recours au symbolisme à la forte ségrégation des sexes<sup>46</sup>. La persistance de la ritualité dénote le caractère symbolique du geste rituel. Si les jeunes peuvent actuellement décider de se marier ou non, ceux qui le font inscrivent leur démarche dans l'univers culturel.

---

<sup>42</sup> Martine SEGALEN, *Amours et mariages de l'Ancienne France*, p. 92

<sup>43</sup> Arnold VAN GENNEP, *op. cit.*, p. 288.

<sup>44</sup> Myriam GREILSAMMER, *L'envers du tableau. Mariage et maternité en Flandre médiévale*, Paris, Armand Colin, 1990, 368 p.; André BURGUIÈRE, « Le rituel du mariage en France : pratiques ecclésiastiques et pratiques populaires (XVI<sup>e</sup> - XVIII<sup>e</sup> siècle) », *Annales ESC*, vol. 33, no 3 (1978) : 637-649.

<sup>45</sup> Robert MUCHEMBLED, *op. cit.*, p. 300-307.

<sup>46</sup> John R. GILLIS, *op. cit.*, p. 260.

Ils décident de codifier la formation de leur union en adoptant cette forme connue et acceptée. Ils choisissent de « croire » au mariage et d'en suivre les règles, dirait Pierre Bourdieu<sup>47</sup>. Le mariage a été l'une des règles de socialisation des individus; il est devenu au XX<sup>e</sup> siècle une forme grâce à laquelle l'individu marque son intégration à la société d'une manière particulière. Selon Gillis, la ritualité actuelle permet de surmonter la crise d'identité qui risque de frapper davantage les femmes, aux prises avec la plus grande part des responsabilités familiales<sup>48</sup>. Cette crise d'identité est sans aucun doute vécue par les hommes sur une tonalité différente : la ritualisation du mariage correspondrait alors à une volonté de fonder socialement le couple dans le but de consolider les engagements individuels.

---

<sup>47</sup> Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique*, p. 113.

<sup>48</sup> John R. GILLIS, *op. cit.*, p. 307-321.

## **Chapitre 2**

### **Méthodologie de la recherche**

Au Québec, les rituels du mariage n'ont pas été considérés jusqu'à maintenant comme des indicateurs révélant le processus de ritualisation en fonction de la différenciation sociale<sup>1</sup>. Cette approche nous a amenée à traiter les rituels dans leur morphologie plutôt que dans le symbolisme qu'ils représentent. L'importance accordée aux caractères extérieurs des pratiques a obligé à recueillir des données homogènes dans le but de les codifier, les agréger et les comparer. Ces opérations se sont concrétisées grâce à l'utilisation d'outils d'enquête visant à recueillir des descriptions exhaustives et détaillées des rituels. Elles ont impliqué le découpage de l'entrevue afin de constituer des unités d'analyse et elles ont nécessité le traitement informatique des données. Notre objectif dans ce chapitre est d'expliquer les bases théoriques de cette approche et de montrer comment nous l'avons appliquée.

## 1. L'observation et l'analyse des rituels

La reconnaissance des rituels étant préalable à leur analyse, nous avons recherché le maximum d'informations dans le but de reconstituer de manière méthodique l'agencement des rites et leur déroulement. Les informateurs<sup>2</sup> ont été incités à décrire le plus fidèlement possible les événements qui ont eu lieu au moment de leur mariage. C'est le geste dans son aspect formel qui a constitué la donnée de base de notre étude, et non pas la norme véhiculée dans l'univers des représentations, non plus que le symbolisme dissimulé dans le rite. La collecte de données sur les formes rituelles a permis d'établir des comparaisons qui sont devenues la pièce maîtresse dans la validation de la recherche. Les données orales ont été et sont encore suspectées de subjectivité en raison de la relation étroite entre le témoin et le chercheur et parce que la donnée résulte justement de cette interaction. La critique de source et le processus de validation de la recherche prennent donc une importance capitale dans ce type d'étude.

---

<sup>1</sup> Denise GIRARD a déposé récemment une thèse de doctorat sur la différenciation sociale perçue à travers les rituels du mariage à Montréal. *Différenciation sociale et rituels du mariage : les Montréalais francophones, 1925-1940*. Ph. D. Histoire, Université Laval, 1998, 295 p.

<sup>2</sup> Le masculin est utilisé dans cette étude en tant que forme générique dans le but d'alléger le texte.

L'approche morphologique, c'est-à-dire l'observation de la configuration externe du rituel<sup>3</sup>, a permis de considérer les rites comme des faits comparables et susceptibles d'éclairer certaines caractéristiques du lien entre l'individu et la société. Chaque expérience vécue par les témoins est unique; elle converge néanmoins vers des coutumes qui caractérisent des groupes sociaux et des milieux de vie. Ces expériences sont aussi situées dans le temps et dans l'espace; elles s'inscrivent dans le cours de l'histoire du Québec au XX<sup>e</sup> siècle et révèlent les idées qui sous-tendent la socialisation et le développement de l'identité des individus par le biais des relations familiales.

### 1.1 Rituels du mariage et pratiques quotidiennes

Les rituels considérés ici sont des ensembles de gestes qui se détachent des pratiques quotidiennes par leur dimension symbolique. Les rituels du mariage, comme d'autres rituels tels ceux de la naissance et de la mort, prennent un caractère inhabituel puisqu'ils impliquent une exécution unique : tous les gestes qu'ils regroupent sont orientés vers cette ultime représentation. Comment un observateur extérieur peut-il distinguer entre les rites du mariage et les rites de la vie quotidienne ? Seul le point de vue de l'individu permet de faire cette distinction. Toutefois, il ne s'agit pas d'une ligne de démarcation tirée arbitrairement par chacun de ceux qui composent la collectivité. Elle résulte de la socialisation, précédant la naissance des individus et perdurant après leur mort<sup>4</sup>. Ce qui constitue un rite est donc accessible au chercheur dès qu'il approfondit sa connaissance des pratiques culturelles. Ensuite, le rite est un acte accompli dans un contexte précis, résultat d'une mise en scène; les gestes posés par un individu doivent être compréhensibles pour ses contemporains<sup>5</sup>. Le rite implique un certain niveau (plus ou moins élevé) de conscience ou d'intentionnalité de faire les

---

<sup>3</sup> Gérard BOUCHARD, *L'approche morphologique des rituels*, Institut interuniversitaire de recherches sur les populations (IREP), 1997, p. 6

<sup>4</sup> Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 91.

<sup>5</sup> Erving GOFFMAN, *La mise en scène de la vie quotidienne, Tome 1, La présentation de soi*, Paris, Éditions de Minuit, 1973, p. 41.

choses de la « bonne manière ». Le chercheur peut donc y voir des régularités dans les modalités d'exécution et une persistance des formes gestuelles dans le temps.

La régularité et la persistance des gestes ne sont pas des caractéristiques permettant à elles seules de départager d'un côté les rites qui se rapportent au mariage et de l'autre les rites de la vie quotidienne. Ces critères, la régularité et la persistance, observables objectivement, doivent aussi être combinés avec la perception des individus qui indiquent au chercheur ce qui est important pour eux. L'insistance mise dans l'explication d'un geste et la précision de la description fondent le jugement du chercheur dans l'identification des rites pertinents.

## 1.2 Complexité et implantation des rituels

Les modalités d'exécution des gestes rituels, c'est-à-dire le jeu possible dans la manière de faire, évoquent la nature des rapports entre la société et les individus. Lorsque ces derniers sont plus encadrés par les institutions, moins libres de leurs gestes, ils sont non seulement incités à se plier aux rituels mais ils s'y sentent aussi plus à l'aise. Les rituels sont à la fois garants de leur liberté personnelle et de l'ordre social<sup>6</sup>. La construction des rituels est alors réalisée à l'intérieur des groupes structurés, tels la famille et le groupe d'âge, ou des institutions : les rites ont toutes les chances d'être formalisés et bien implantés, c'est-à-dire de se présenter sous une forme relativement complexe et d'être diffusés uniformément dans toutes les couches de la population<sup>7</sup>. Quand la liberté accordée aux individus est relativement grande, les rituels sont variables et peuvent même être éludés. Même si les rituels sont toujours construits socialement, les individus détiennent un plus grand pouvoir de décision. Les rites

---

<sup>6</sup> Sur le rôle du rituel comme régulateur des pressions sociales : John R. GILLIS, *For Better, For Worse. British Marriages, 1600 to the Present*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 271.

<sup>7</sup> Nous utilisons les concepts de formalisation et d'implantation tels qu'ils ont été définis par Gérard BOUCHARD, René HARDY et Josée GAUTHIER : « L'analyse interrégionale des rituels du mariage au Québec dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Aperçu comparatif », dans G. BOUCHARD et M. SEGALÉN, dirs, *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1997, p. 77-78.

paraissent interchangeables et « privés », bien qu'un geste rituel ne puisse pas être privé même s'il est effectué dans l'intimité.

La variabilité des contextes historiques explique le caractère mouvant de la ritualité. Les rituels traduisent la nécessité de la socialisation des individus de même que la place qui est accordée à ces derniers dans l'expression de leur individualité. Ils ne peuvent pas disparaître totalement. Ils peuvent être simplifiés ou au contraire très complexes dans leurs formes. Dotés d'une grande plasticité, les rituels subissent des érosions ou des renouvellements, dans un processus d'expansion ou d'adaptation<sup>8</sup>. Mais les rituels se caractérisent aussi par leur persistance et leur régularité : ce sont donc des formes gestuelles assez stables qui peuvent s'éteindre lentement après la disparition des conditions sociales ayant conduit à leur mise en place<sup>9</sup>. L'effritement et l'expansion des rituels ne sont toutefois pas uniquement le reflet des transformations économiques et sociales, comme ils ne sont pas non plus reliés directement aux croyances religieuses<sup>10</sup>. Si la ritualité est sensible aux conditions sociales changeantes, elle est également ancrée dans la pensée symbolique et révèle des processus identitaires<sup>11</sup>.

Retracer ces mouvements avec précision exige le découpage du rituel en séquences rituelles, c'est-à-dire en des suites regroupant des rites (ou gestes ou pratiques) selon une logique temporelle. L'accomplissement des rites peut ainsi être mesurée de manière à pouvoir juger de l'érosion ou de l'expansion du rituel. La désaffection de certaines formes du rituel entraîne leur effritement puis leur émiettement, jusqu'à ce que l'on constate leur disparition. Les individus qui ne perçoivent aucune raison de continuer à poser certains gestes, n'étant pas encouragés par leur entourage, vont délaisser ces coutumes. Il arrive aussi que l'émergence

<sup>8</sup> Cette manière d'aborder le rituel a été proposée par Gérard BOUCHARD, Josée GAUTHIER et Marie-Josée HUOT, « Permanences et mutations dans l'histoire de la culture paysanne québécoise », dans G. BOUCHARD, dir., avec la collaboration de S. COURVILLE, *La construction d'une culture, Le Québec et l'Amérique française*, Sainte-Foy, Les presses de l'Université Laval, 1993, p. 266-268.

<sup>9</sup> Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique*, p. 94.

<sup>10</sup> François-A. ISAMBERT a travaillé sur cette possibilité de voir le rituel se détacher de la croyance. *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Paris, Éditions le Cerf, 1979, p. 208.

<sup>11</sup> Raymond LEMIEUX a exploré le lien entre la pratique religieuse, les croyances et l'identité culturelle. « La vitalité paradoxale du catholicisme québécois », dans Gérard DAIGLE, dir., avec la coll. de Guy ROCHER, *Le Québec en jeu. Comprendre les grands défis*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1992, p. 584-585.

d'une réalité sociale les amène à créer de nouveaux rites ou à investir d'anciennes formes de finalités différentes. L'observation méthodique du rituel permet de suivre la filiation de ces coutumes, qu'elles soient récentes ou anciennes. Ces mouvements d'érosion et d'expansion indiquent le déplacement du sens du rituel.

### 1.3 Approche morphologique des rituels

L'objectif de l'analyse étant de traiter les rites comme des faits, il est essentiel de réaliser une collecte de données très précise qui permet d'établir des comparaisons valables entre chacune des observations. Mesurer la persistance et la régularité des gestes exige que ce qui est comparé soit effectivement comparable. Pour cela, il est impérieux que le chercheur pose le même regard sur chaque rituel. Il doit avoir une vue d'ensemble et une vue très rapprochée des événements étudiés. Chacun des informateurs doit être interrogé sur l'ensemble du rituel; idéalement chacun devrait avoir répondu à toutes les questions. Le chercheur doit aussi être capable d'affirmer que l'accomplissement d'un geste ou d'un ensemble de gestes au sein de la population observée est fiable et donc vérifiable. C'est donc l'aspect formel (le geste, le rite tel qu'il est exécuté ou l'interdit) qui constitue l'objet d'étude.

Cette approche mène tout près de ce que Clifford Geertz nomme la densité de la description<sup>12</sup>. La systématisation dans la collecte des données est restituée dans la présentation, de manière à broser le tableau le plus précis possible des coutumes observées. Les actions doivent être notées et rapportées avec exactitude, rappelle Geertz, parce que c'est dans le déroulement continu des actions que l'on peut retrouver le sens de ces formes culturelles<sup>13</sup>. En redonnant forme, densité et continuité aux actions, le chercheur entre dans la logique de l'acteur.

---

<sup>12</sup> Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, New York, BasicBooks, A Division of Harper Collins Publishers, 1973, p. 9

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 17.



La primauté donnée à la morphologie du rituel conditionne la nature du matériau et l'usage que l'on peut en faire. Cette position indique un choix et un renoncement. Étudier les rituels en tant que phénomènes observables de l'extérieur exige de les identifier avant de les analyser, de pouvoir les reconnaître et de les caractériser avant de rechercher ce qu'ils signifient. L'exigence de la précision et de la comparabilité des données nous amène à recueillir un matériau dont l'aspect est fragmenté, qui disqualifie par avance toute tentative visant à considérer le témoignage des individus comme des récits de vie pouvant conduire à l'analyse psychologique des phénomènes sociaux<sup>14</sup>. Ces témoignages ne permettent pas non plus de procéder à une analyse de discours qui dégagerait les structures mentales de la collectivité. Ici, les informateurs sont invités à répondre aux interrogations du chercheur. Les données de l'enquête doivent « coller » à l'événement, de manière à ce que l'on puisse distinguer les gestes prescrits à une époque donnée de ceux qui ont été réellement posés par les individus, c'est-à-dire que l'on puisse faire la part entre la norme et les conduites effectives. L'atteinte de cet objectif suppose de réaliser un grand nombre d'entrevues, de manière à ce que les témoignages puissent se corroborer les uns les autres<sup>15</sup>. Cette approche s'éloigne du modèle généralement construit en ethnologie, souligne Bourdieu; elle tend plutôt à restituer et à situer la logique des pratiques<sup>16</sup>.

#### 1.4 Analyse du sens des séquences rituelles

L'informateur est considéré comme le témoin privilégié d'un événement dont l'histoire n'a gardé aucune trace documentaire. Son point de vue sur le sens du rituel est sollicité au même titre que tous les autres éléments de contexte entourant le déroulement des rites. Mais sa conscience des gestes posés n'est jamais totale<sup>17</sup>. L'informateur s'insère dans une culture, à un

---

<sup>14</sup> Daniel BERTAUX, « L'approche biographique : sa validité méthodologique, ses potentialités », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXIX (1980), p. 201.

<sup>15</sup> Les méthodes de validation des données sont expliquées en détail plus bas dans ce chapitre.

<sup>16</sup> Pierre BOURDIEU, *op. cit.*, p. 59.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 112.

moment précis de l'histoire; il interagit avec d'autres individus qui ont eux aussi une idée de ce qu'il faut faire en de telles circonstances. Ensemble, ils posent des gestes sensés dont ils peuvent très bien ne pas connaître la symbolique même si, parfois, quelques-uns d'entre eux accèdent à un certain niveau de conscience<sup>18</sup>.

La vision du chercheur, bien qu'elle soit alimentée par celle des informateurs, englobe et dépasse la compréhension issue du sens commun. Le point de vue de chacun des informateurs est analysé et synthétisé par le chercheur. Les observations sont situées dans leur contexte social, puis elles sont confrontées les unes aux autres. Elles sont aussi mises en perspective avec d'autres observations de rituels semblables, retracés dans des contextes historiques différents, voire dans des cultures différentes. Le sens du rituel résulte de ces comparaisons et de ces mises en contexte<sup>19</sup>. Le sens des gestes rituels n'est pas élaboré par les individus dans leur for intérieur; il est construit socialement. Les rituels appartiennent à des univers culturels que l'histoire peut reconstituer.

Le passage de l'aspect formel du rite à son sens est réalisé concrètement par le regroupement des gestes posés par les informateurs dans une structure temporelle de manière à former des séquences logiques. L'analyse de ces séquences vise à clarifier les questions suivantes : quelles sont les personnes présentes, les gestes sont-ils formalisés, quel est le contenu des échanges verbaux, quelle est la disposition des corps (échanges non verbaux), quel est l'enchaînement des rites de la séquence, que disent les témoins à propos d'un geste raté ou manqué et quelle est l'intensité émotive vécue au moment de l'accomplissement de ces gestes telle qu'elle est perceptible à travers le témoignage des informateurs. La scène d'une séquence rituelle, reconstruite mentalement par le chercheur, laisse voir le sens qui est visé par les gestes. L'implantation, c'est-à-dire une large diffusion d'un rite ou d'un ensemble de rites, ou au contraire la variabilité des gestes regroupés sous une séquence rituelle, permet de repérer

---

<sup>18</sup> Sur la conscience de la portée sociale des gestes : Max WEBER, *Économie et société*, vol. 1 *Les catégories de la sociologie*, Paris, Plon Pocket, 1995, p. 51.

<sup>19</sup> Pierre BOURDIEU (*op. cit.*, p. 49) et Clifford GEERTZ (*op. cit.*, p. 20) ont souligné l'importance de la comparaison et de la mise en contexte dans l'analyse des données qualitatives.

les formes qui sont investies d'un sens faisant consensus dans la collectivité et celles qui, laissées à l'initiative de chacun, révèlent plutôt l'identité du couple. La complexité (ou formalisation) d'une séquence, c'est-à-dire le degré d'élaboration de ses rites, ou au contraire son aspect sommaire montre aussi l'importance sociale attachée à cet ensemble de gestes. Une large implantation d'un rite ou d'un ensemble de rites, de même que la formalisation d'une séquence, permettent de discerner de nouvelles valeurs qui sont adoptées par la collectivité.

L'analyse réalisée par le chercheur grâce à la reconstruction des séquences et à leur mise en perspective dans l'ensemble du rituel conduit au sens des rites. Nous postulons que les rituels, s'ils sont des gestes reliés au jeu des forces sociales et reflétant la position des acteurs dans l'espace social, sont aussi inscrits dans l'univers des représentations, donnant accès aux normes, aux valeurs et aux croyances répandues à une époque et dans une société déterminée. Les gestes posés au moment du mariage traduisent selon nous les liens, définis socialement, qui fondent les rapports au sein du couple et de la famille.

### 1.5 Constitution et validation des données

Le choix d'analyser d'abord les formes (au sens de gestes exécutés) plutôt que la signification des rites tient à deux facteurs. D'abord, des vérifications faites au cours de l'enquête nous permettent d'affirmer que la très grande majorité des informateurs ne connaissent pas la signification des rites qu'ils accomplissent, ou alors, ils justifient ces rites par des raisons utilitaires. En outre, l'exécution du rituel et le moment de l'enquête sont très éloignés dans le temps. Dans le cas des mariages récents, il est plus facile de solliciter la mémoire des témoins et d'atteindre le symbolisme derrière le geste rituel. Pour les informateurs âgés, leurs perceptions ont nécessairement pris la couleur d'un demi-siècle de vie conjugale. Procéder à une analyse à partir du geste nous semblait plus susceptible de conduire à l'objectivation que de rechercher les croyances, les valeurs et les significations qui se dissimulent derrière les rituels. Pendant toute la durée de l'entrevue, la mémoire de

l'informateur était amenée à se concentrer sur un événement, son propre mariage. Nous tentions, ensemble, de retrouver les rites effectués au cours de l'événement. L'interrogation portait essentiellement sur l'exécution des gestes et l'observation des interdits.

Les renseignements obtenus sur des rites qui ne concernaient pas directement les informateurs ont été conservés mais n'ont pas été utilisés au moment de la compilation des données. De façon générale, sont présentées ici uniquement les rites accomplis par les informateurs. Lorsque, à titre de comparaison, les données concernant des pratiques connues dans la région sont utilisées, cette information est mentionnée explicitement. La distinction entre ce qui a été fait par les informateurs et ce qu'ils peuvent avoir vu ou entendu dire est primordiale. Non seulement les faits qu'ils ont eux-mêmes vécus sont plus susceptibles d'avoir laissé des traces précises dans leur mémoire, donc d'être véridiques, mais il est aussi plus aisé de contrôler les différentes variables à l'étude.

Le rôle de l'enquêteur n'est pas négligeable dans ce processus d'activation de la mémoire et de triage des données. Le premier stade de l'objectivation se passe là, sur le terrain, en présence de l'informateur. Dès la première question, le sens critique de l'enquêteur est en alerte. Il doit faire la première critique de source à mesure qu'il reçoit l'information de son interlocuteur, de manière à pouvoir obtenir sa réaction sur-le-champ. Ce dernier peut ainsi corriger une erreur de chronologie ou régler tout autre problème soulevé par l'enquêteur.

Notre méthode d'enquête par entrevue au moyen d'un questionnaire très élaboré<sup>20</sup> vise à repérer systématiquement tous les éléments du rituel. Ainsi, les données recueillies sont non seulement pertinentes mais elles sont comparables. Lorsque toutes les données relatives à une question sont placées l'une à la suite de l'autre et triées en fonction des variables à l'étude, les témoignages divergents ressortent du corpus. Il reste alors à expliquer ces divergences ou à écarter le témoignage incongru. La comparabilité des réponses de chacun des informateurs constitue un élément fondamental dans le travail d'objectivation.

---

<sup>20</sup>

Nous présentons l'outil d'enquête plus bas dans ce chapitre (section 2.4).

La méthode d'échantillonnage retenue reflète aussi notre souci de dépasser l'expérience individuelle. Nous avons défini au préalable une stratification de l'échantillon qui a guidé le recrutement des informateurs<sup>21</sup>. L'enquête a permis la réalisation de 65 entrevues qui ont été réparties en deux corpus, l'un couvrant la période 1920-1940, l'autre la période 1980-1995. Bien que ce nombre apparaisse peu élevé aux chercheurs habitués aux séries statistiques, il est parfaitement adapté aux enquêtes ethno-historiques. Les ethnologues et anthropologues exercés à ce type d'enquête ont établi un seuil de saturation de l'information, atteint entre la 20<sup>e</sup> et la 30<sup>e</sup> entrevue<sup>22</sup>. Le seuil est moins élevé si l'enquêteur a pris soin de rechercher des informateurs ayant des caractéristiques très différentes. Après une trentaine d'entrevues, même si la recherche de cas diversifiés n'était pas le premier objectif du chercheur, on parvient à une saturation de l'information. L'ajout de nouvelles entrevues rapporte très peu de données inconnues et s'avère peu rentable. Le nombre d'entrevues que nous avons réalisées est donc suffisamment élevé pour permettre de stratifier les deux corpus et comparer les sous-groupes d'entrevues entre eux. Le concept de seuil de saturation permet d'affirmer la validité des conclusions, qui constituent alors une base solide sur laquelle peut s'appuyer la généralisation.

De la collecte systématique des informations et de l'ampleur des deux corpus découlent la possibilité d'agréger les réponses, de les codifier, de les comparer (critère de validité de confirmation externe)<sup>23</sup>. Les résultats de l'ensemble d'un corpus servent ensuite d'appui à la comparaison des sous-groupes d'entrevues (rural / urbain, catégories socioprofessionnelles). Les données, agrégées en sous-groupes qui se recoupent partiellement, s'éclairent et se

---

<sup>21</sup> Nous présentons plus bas (section 2.2) les règles de cette stratification.

<sup>22</sup> Jean-Pierre DESLAURIERS, *Recherche qualitative. Guide pratique*, Montréal, McGraw-Hill Éditeurs, 1991, p. 84; Rodolphe GHIGLIONE et Benjamin MATALON, *Les enquêtes sociologiques. Théories et pratiques*, Paris, Armand Colin, 1978, p. 50. Daniel BERTAUX ne fixe pas un nombre d'entrevues minimal puisque la saturation s'opère selon lui dans le plan de la représentation et non dans celui de l'observation. C'est donc l'équipe de recherche qui s'assure d'avoir une représentation complète de l'objet observé en variant le point de vue, par exemple en recherchant des « cas négatifs ». Voir D. BERTAUX, *op. cit.*, p. 209-210.

<sup>23</sup> Alex MUCCHIELLI, *op. cit.*, p. 35.

nuancent mutuellement (selon ce que l'on a appelé le principe de la triangulation interne)<sup>24</sup> afin d'assurer la représentativité et la transférabilité des résultats de l'analyse.

Cette méthode d'analyse et le choix d'aborder les rituels du point de vue morphologique nous permettent d'outrepasser l'étape de la vérification de l'analyse auprès des informateurs (critère d'acceptation interne)<sup>25</sup>. Nous traitons ici de faits observables, tangibles, et non de la perception des témoins. Notre interprétation ne repose pas principalement sur le sens des propos tenus au moment d'une entrevue en particulier. Si un informateur a pu commettre une erreur dans la description du déroulement de l'action ou oublier qu'il avait effectivement posé tel ou tel geste, l'agrégation des données pondère l'erreur ou l'oubli. Les réponses individuelles sont toujours considérées dans le contexte du corpus. Il apparaît très peu probable que 30 ou 35 informateurs puissent avoir oublié ou avoir commis une erreur sur la même question.

Enfin, la validité des choix méthodologiques que nous avons faits tout au long du travail de terrain (critère de cohérence interne)<sup>26</sup> est assurée par notre participation au groupe de recherche sur les dynamiques culturelles interrégionales<sup>27</sup>. Les décisions concernant la conduite de l'enquête y ont été discutées à plusieurs reprises et dans le détail. Nous avons également bénéficié des réflexions méthodologiques faites par d'autres chercheurs et étudiants menant des enquêtes de terrain (triangulation externe)<sup>28</sup>. Les réunions de cette équipe multidisciplinaire, de même que quelques rencontres avec des chercheurs français, ont été l'occasion de présenter les résultats de notre travail. Les résultats de l'analyse ont aussi été

---

24 *Ibid.*, p. 60.

25 *Ibid.*, p. 9-10.

26 *Ibid.*, p. 25-26.

27 Ce groupe de recherche de l'Institut interuniversitaire de recherches sur les populations (IREP), qui était dirigé par Gérard Bouchard, a mené une série d'enquêtes portant principalement sur les rituels du mariage dans le but d'établir des comparaisons interrégionales. Nous avons bénéficié des outils et des méthodes d'enquête développés par le groupe; cette participation nous a également permis de discuter les choix méthodologiques et les interprétations avec d'autres chercheurs spécialisés dans le même domaine de recherche.

28 *Ibid.*, p. 60.

discutés par les directeurs de la thèse. C'est dans ce contexte d'interactions constantes et soutenues entre chercheurs et étudiants que nous avons élaboré nos stratégies de recherche.

## 2. L'enquête

Le travail de collecte de données était guidé par une série de critères visant à délimiter le terrain d'enquête et à déterminer la sélection des témoins. D'abord, le choix du terrain correspondait à des exigences qui relevaient de la problématique de même que des contraintes liées au contexte de la recherche. Ensuite, les règles régissant la sélection des informateurs visaient à maintenir la cohérence des limites territoriales de même que celle des différents découpages de l'espace social. Enfin, nous avons procédé à la stratification de notre échantillon en appliquant un seuil minimal d'entrevues pour chacune des catégories socioprofessionnelles ainsi que pour le milieu rural et le milieu urbain.

Les critères de sélection et la segmentation de l'espace social sont à la base du classement des entrevues. Celles-ci n'ont pas été analysées individuellement, bien que le témoignage de chaque informateur est demeuré un élément important de l'analyse. Le processus de triage et de classement visait à agréger les données individuelles pour faire ressortir les divergences et les ressemblances. Cette méthode offrait l'avantage à la fois de conserver l'unicité du témoignage et de présenter les tendances dominantes.

### 2.1 Le choix du terrain

La définition de l'objet de recherche a orienté du même coup le choix d'un terrain d'enquête qui permettait de le réaliser. L'étude des modalités de diffusion de certaines pratiques culturelles dans un espace qui s'est différencié et polarisé sous l'effet de l'urbanisation et de l'industrialisation a exigé le choix d'une ville qui s'est développée au cours du XX<sup>e</sup> siècle. Nous avons retenu le noyau urbain constitué d'Iberville et de Saint-Jean-sur-Richelieu et les

paroisses environnantes, dont l'espace a été structuré sous l'effet de la croissance du pôle urbain<sup>29</sup>.

L'enquête a été réalisée dans un territoire délimité par les comtés fédéraux de Saint-Jean, de Napierville et d'Iberville (voir la carte 1). Le découpage de cet espace visait à optimiser les données de l'enquête : d'abord, il était suffisamment petit pour que le nombre d'entrevues réalisées soit significatif; ensuite, il autorisait l'utilisation des données démographiques, commerciales et industrielles des recensements canadiens<sup>30</sup>. Les informateurs et leurs conjoints devaient être originaires de l'un de ces trois comtés, ou à la limite y avoir résidé quelques années avant leur mariage.

Les limites du territoire ont été fixées de manière à rendre compte de la vie de relations qui s'est établie autour du pôle urbain. Quel est le rayonnement des villes de Saint-Jean et Iberville au point de vue commercial, industriel, culturel ? Les conversations que nous avons eues avec les personnes rencontrées dans les centres d'hébergement et au centre récréatif pour personnes âgées ont permis de définir cet espace vécu à l'intérieur des limites des comtés fédéraux de Saint-Jean, d'Iberville et de Napierville. Cette délimitation de l'espace correspondait assez bien aux résultats d'une étude concernant l'aire d'influence de Saint-Jean<sup>31</sup> et à l'histoire du territoire que nous retraçons dans le troisième chapitre.

Le choix de la vallée du Haut-Richelieu satisfaisait aussi à d'autres exigences de différents ordres. Nos travaux s'inscrivaient dans un projet de recherche de l'IREP (Institut interuniversitaire de recherches sur les populations) sur les dynamiques culturelles interrégionales, où étaient menées d'autres enquêtes sur les rituels du mariage par des chercheurs et des étudiants. Notre recherche permettait d'enrichir la comparaison entre les

<sup>29</sup> Le chapitre trois présente le territoire de l'enquête.

<sup>30</sup> Statistique Canada a modifié les divisions de recensement en 1991 afin de mieux répondre aux besoins du gouvernement du Québec. À partir de cette date, les limites des comtés de recensement correspondent aux délimitations des municipalités régionales de comtés (MRC). Notre étude s'arrête donc en 1981. Voir CANADA. *Dictionnaire du recensement de 1991*. Ottawa, Approvisionnements et Services Canada, 1992. Recensement de 1991, Numéro 92-901F au catalogue, p. 207-208.

<sup>31</sup> Mohamed LAGHAOUT, *Saint-Jean-Iberville, centre régional et ville satellite. Essai de géographie active*. M. A. Géographie, Université de Montréal, 1969, 363 p.



régions du Québec. Enfin, le Haut-Richelieu est un espace que nous connaissons bien puisque nous en sommes originaire. Le choix d'un terrain où nous pouvions compter sur un support d'accueil ainsi que sur un réseau de connaissances et d'apparentés a grandement facilité la réalisation du projet.

## 2.2 Critères de sélection des informateurs

Nous avons réalisé 65 entrevues entre 1992 et 1995. Les personnes interviewées devaient être originaires des comtés de Saint-Jean, Iberville et Napierville que nous nommons ici la vallée du Haut-Richelieu<sup>32</sup>. Ces personnes devaient également s'être mariées dans une paroisse urbaine ou rurale, soit avant 1940<sup>33</sup>, soit depuis 1980. Le début de la Deuxième Guerre mondiale et les changements sociaux et économiques radicaux qui ont suivi nous semblaient être une charnière incontournable pour l'étude des pratiques rituelles. Par ailleurs, le début des années 1980 coïncidait peut-être avec une nouvelle ritualité, après les remises en question des années 1960 et 1970, comme l'ont constaté Denise Lemieux et Lucie Mercier<sup>34</sup>. Nous voulions que les deux périodes (avant 1940 et après 1980) soient éloignées le plus possible dans le temps, de manière à présenter une vue d'ensemble de l'évolution des rituels du

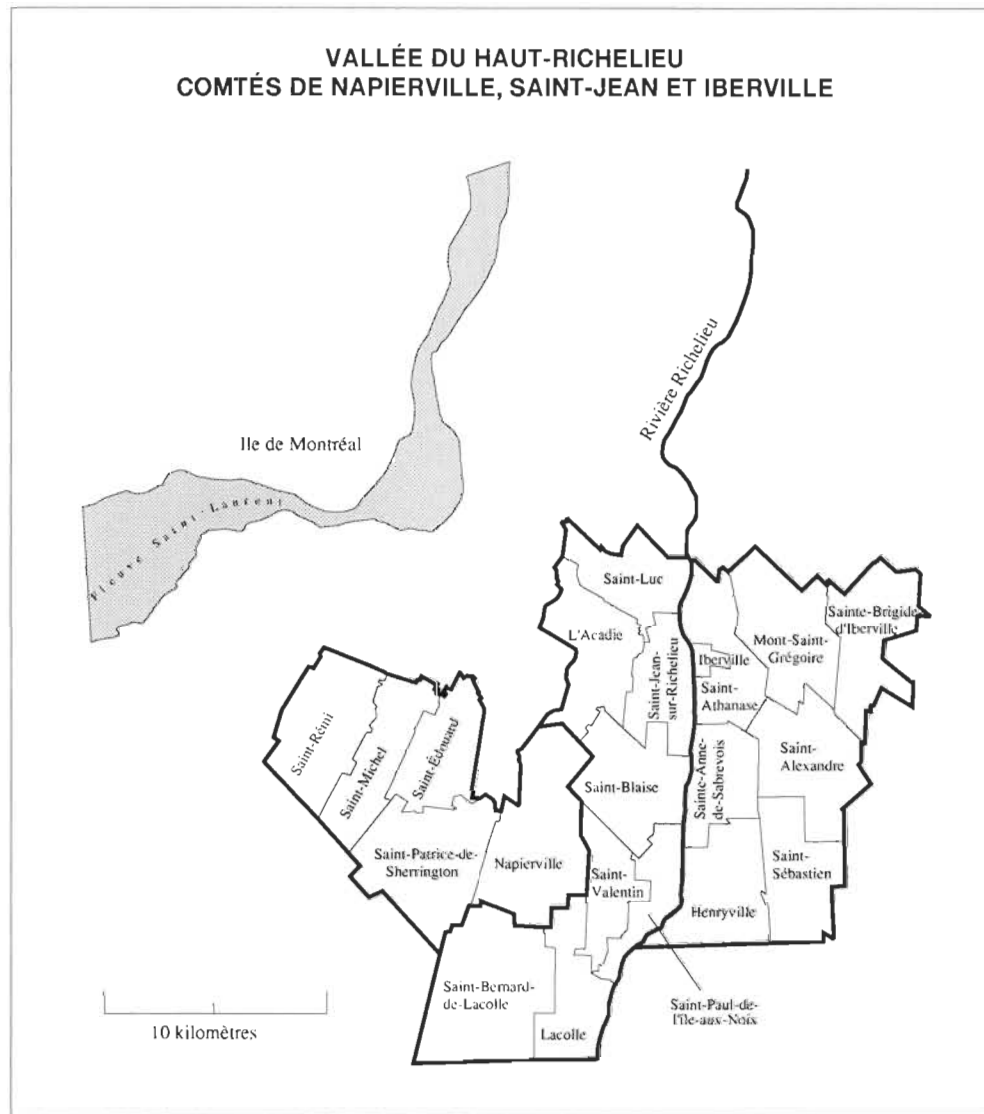
---

<sup>32</sup> Quelques informateurs ou leur conjoint sont originaires de comtés limitrophes : le comté de Rouville (Entrevues nos 9, 13), le comté de Laprairie (Entrevues nos 16, 26, 58), le comté de Chambly (nos 18, 28), le comté de Missisquoi (Entrevue no 63), le comté de Châteauguay (Entrevue no 11), le comté de Verchères (Entrevue no 7). Nous avons accepté quelques (N = 7) informateurs (ou leur conjoint) qui étaient nés en dehors de la région (excluant les comtés limitrophes) mais qui y sont arrivés au moment de leur enfance ou de leur adolescence (Entrevues nos 12, 15, 20, 24, 35, 36, 37). Nous avons rejeté les entrevues réalisées avec des informateurs nés à l'extérieur du Québec, mais nous avons accepté qu'ils puissent être des fils et des filles d'immigrants (Entrevues no 49, 63, 64). Il aurait été très difficile de compléter l'enquête auprès des jeunes agriculteurs si nous avions exigé que tous résident au Québec depuis plus de deux générations. L'achat de terres par les immigrants est un trait particulier de cette région. Nous avons été très attentive à toute pratique un peu différente lorsque ces entrevues ont été réalisées.

<sup>33</sup> Nous avons fait place à une exception, le cas d'une informatrice mariée en 1941, parce qu'elle fait partie d'un groupe (les travailleurs non manuels) pour lequel les témoins sont rares.

<sup>34</sup> Denise LEMIEUX et Lucie MERCIER, « La formation du couple et ses rituels : l'analyse des changements de la période 1950-1980, à travers les récits de vie », dans Gilles PRONOVOST, dir., *Comprendre la famille*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1992, p. 53-69.

Carte 1



Centre d'études québécoises, François Guérard

mariage au XX<sup>e</sup> siècle. La profession de l'époux au moment du mariage était également une donnée importante puisque nous visions la stratification de l'échantillon. Au terme de l'enquête, nous devions avoir atteint le seuil minimal de dix entrevues pour chacune des segmentations (catégories socioprofessionnelles et lieu de résidence)<sup>35</sup>.

Nous avons écarté, dans le cadre de cette étude, la prise en compte du sexe de l'informateur. Cette variable aurait pu montrer comment s'est opéré la différenciation sexuelle dans et par le biais de la ritualité. Nous avons cependant privilégié l'observation des coutumes en fonction des milieux de vie et de la profession. En d'autres mots, il nous a semblé primordial de comprendre l'impact des changements structurels sur les rituels avant d'en faire l'analyse du point de vue de l'identité sexuelle. Par contre, dans la présentation des résultats nous explorons les relations entre les femmes et les hommes telles qu'elles apparaissent dans les pratiques rituelles.

Nous avons tout de même tenté de recruter autant d'hommes que de femmes. Cependant, les femmes vivent plus longtemps que les hommes, ces derniers étaient donc beaucoup plus rares dans le cas des mariages célébrés dans la période 1920-1940 (huit couples et deux hommes qui étaient veufs ont accepté de nous rencontrer). Par ailleurs, bien que nous ayons réussi à voir plusieurs couples mariés dans la période 1980-1995 (11 sur 30 entrevues), les hommes sont généralement moins intéressés à parler de leur mariage que les femmes. Ces dernières constituaient donc la majorité, autant pour les entrevues concernant des mariages anciens que récents.

---

<sup>35</sup> Voir plus bas la section 2.3 portant sur la stratification de l'échantillon.

### 2.3 Stratification de l'échantillon

Nous avons établi un seuil de 10 entrevues par catégorie socioprofessionnelle<sup>36</sup> (agriculteurs, travailleurs manuels et travailleurs non manuels) au-dessous duquel nous avons estimé que les résultats de l'enquête ne pouvaient être interprétés de façon significative, soit 60 entrevues pour l'ensemble de la recherche. Parallèlement à ce souci de recueillir un nombre minimal d'entrevues, nous voulions aussi tenir compte de la structure sociale de la région : alors que le cinquième de la population active du Québec travaillait dans l'agriculture en 1941, cette proportion s'élevait à 48,9 % pour le comté d'Iberville et à 65,4 % pour le comté de Napierville (voir l'annexe 6). Nous avons donc augmenté de 10 à 15 le nombre d'entrevues auprès des agriculteurs mariés dans la période 1920-1940. Enfin, nous avons tenté de diversifier le plus possible la provenance géographique des informateurs dans le but de vérifier l'homogénéité des pratiques dans l'ensemble de la région.

Le nombre d'entrevues de chacun des corpus, soit 35 pour la première période (1920-1940) et 30 pour la seconde (1980-1995), dépasse largement le seuil de saturation<sup>37</sup>. Même si le seuil minimal appliqué dans les segments de l'enquête (rural / urbain, catégories socioprofessionnelles) n'offre pas toute la sécurité du seuil de saturation, les comparaisons sont toujours établies en rapport avec l'ensemble des données d'un même corpus. L'objectif visé par la stratification de l'échantillon est de retracer l'origine et le rythme de progression du changement culturel. Le nombre d'entrevues est suffisant pour y déceler le mouvement et apprécier son ampleur.

---

<sup>36</sup> Ce seuil est en deçà de ce qui est appliqué dans les autres enquêtes du groupe de recherche : Gérard BOUCHARD, René HARDY et Anne-Marie DESDOUITS, « Les rituels du mariage au Québec : instruments et méthodologie d'une enquête » dans G. BOUCHARD et M. SEGALIN, dirs, *Dynamiques culturelles interrégionales au Québec et en France. Construction d'une enquête*, Chicoutimi, IREP, 1995, p. 27-43. Nous considérons cependant qu'il s'agit d'une limite raisonnable dans le cadre d'une thèse de doctorat, compte tenu de notre méthode d'analyse qui rapporte toujours les résultats d'un sous-groupe aux données de l'ensemble du corpus.

<sup>37</sup> Voir la section 1.4 plus haut dans ce chapitre.

## 2.4 Réalisation des entrevues

L'objectif de l'enquête était de reconstituer avec le plus de précision possible l'ensemble des rituels accomplis par les informateurs et de suivre l'évolution de ces rituels dans le temps et dans l'espace, selon le lieu de résidence et les groupes socioprofessionnels. Nous ne cherchions pas des informateurs exceptionnels. Nous acceptions les informateurs peu scolarisés, non volubiles, parfois très réticents à livrer leur témoignage, dans le but d'avoir une idée juste des pratiques dans tous les milieux, même les plus défavorisés. Les informateurs classés dans la catégorie des travailleurs manuels et issus de familles très pauvres ont souvent tendance à croire que leur témoignage est une perte de temps pour notre recherche. Beaucoup d'énergies ont été déployées afin d'obtenir ce genre d'entrevues; jamais nous ne les avons exclues sous le prétexte que ces informateurs avaient peu à dire ou qu'ils répondaient avec réticence aux questions.

Le recrutement des informateurs mariés dans la période 1920-1940 a été fait dans les centres d'hébergement pour personnes âgées, au centre récréatif pour personnes âgées de Saint-Jean, ainsi que par le biais de notre réseau de parents, d'amis et de connaissances. Les jeunes témoignant de pratiques récentes du mariage ont été approchés principalement par le biais de ce réseau. Afin d'augmenter les possibilités de rencontre, nous avons demandé à la plupart des informateurs, au moment de l'entrevue, s'ils pouvaient fournir un ou deux noms de personnes correspondant aux critères de l'étude.

Au cours d'un premier contact téléphonique, les buts de la recherche étaient expliqués et nous posions à l'informateur éventuel quelques questions afin de vérifier s'il correspondait aux critères de sélection. Ensuite, cette personne nous fixait un rendez-vous pour l'entrevue, qui durait entre une et trois heures<sup>38</sup>. Certaines entrevues, pour lesquelles les rites étaient abondants et les informateurs volubiles, ont nécessité une deuxième, parfois une troisième

---

<sup>38</sup> Cette recherche est soumise au code déontologique de l'IREP qui assure, entre autres, la confidentialité des interviews. Chacune des personnes ou couples interviewés a lu, rempli et signé un formulaire de consentement.

rencontre. La plupart du temps, il s'est avéré nécessaire de réaliser un complément d'entrevue au téléphone.

L'instrument d'enquête est composé de dix-huit grandes parties qui découpent l'ensemble du rituel de la formation du couple, depuis les circonstances de la première rencontre jusqu'aux rites de la célébration des anniversaires de mariage<sup>39</sup>. Ces grandes divisions contiennent des questions et des sous-questions qui tendent à recueillir une foule de détails sur l'accomplissement des rites ou des interdits. Par exemple, à propos des fréquentations, le questionnaire comporte cinq questions principales : les circonstances des rencontres, les contrôles, les échanges (incluant la conduite gestuelle) et les stratagèmes visant à connaître son destin. Chacune de ces questions est subdivisée dans le but de couvrir toutes les possibilités. La question des échanges, par exemple, doit permettre de savoir si les fréquentations donnaient lieu à un don de cadeaux, à une correspondance, à des appels téléphoniques; nous devons également savoir dans quelles circonstances les manifestations d'affection pouvaient se tenir entre les amoureux<sup>40</sup>.

Les objectifs de notre recherche ont dicté la forme de l'entrevue. Nous voulions d'abord obtenir des données sur toutes les coutumes du mariage. Non seulement l'informateur devait-il aborder tous les thèmes mais il était invité à en traiter de manière détaillée. Nous voulions être en mesure de comparer sans l'ombre d'un doute, d'une entrevue à l'autre et d'un groupe d'entrevues à l'autre, la répétition, la disparition, le remplacement ou la modification de tel et tel rite. L'approche adoptée est donc de type semi-dirigé, tout en laissant aux informateurs la possibilité de s'exprimer librement. Ces derniers, qui n'étaient pas choisis en fonction de leur caractère exceptionnel ou de leur habileté à manier la parole, étaient parfois très loquaces,

---

<sup>39</sup> Nous présentons les grandes divisions et les sous-divisions du questionnaire à l'annexe 7. Sur la conception de l'instrument d'enquête et ses diverses transformations, voir Gérard BOUCHARD, René HARDY et Anne-Marie DESDOUITS, « Les rituels du mariage au Québec : instruments et méthodologie d'une enquête », p. 27-43.

<sup>40</sup> René HARDY, Josée GAUTHIER et Martine TREMBLAY, *Instrument-synthèse* (grille et questionnaire), Document II-c-198 de l'IREP, 1992; Josée GAUTHIER, Marie-France SAINT-LAURENT et Martine TREMBLAY, *Les rituels du mariage chez les jeunes québécois. Instrument-synthèse*, (Document VI-c-12 de l'IREP), 1994.

parfois plus passifs. Avec les premiers, l'entrevue se déroulait au gré des souvenirs de l'interviewé, suivant les méandres des liens qu'il avait établis entre les événements. Dans ce cas, nous tenions le rôle d'aiguilleur, amenant les grands thèmes du questionnaire et posant ici et là des questions dans le but d'obtenir des précisions. Lorsque les informateurs semblaient intimidés par le cadre de l'enquête, ou simplement moins enclins à décrire par le menu détail les gestes posés, nous utilisions de manière plus directe l'outil d'enquête en formulant les questions dans l'ordre. Dans certains cas, après avoir posé la question de manière générale et obtenu la réponse de l'interviewé, nous avons systématiquement énuméré tous les gestes inventoriés; nous sommes donc en mesure d'affirmer que telle ou telle coutume était en usage dans la région. Parfois, les informateurs expliquaient à ce moment-là pourquoi ils avaient accompli ce rite ou pourquoi ils s'en étaient abstenus.

Le questionnaire, conçu d'abord pour réaliser l'enquête auprès des agriculteurs, a été constamment perfectionné par les membres du groupe de recherche<sup>41</sup>. Cet outil d'enquête a été remanié légèrement pour tenir compte des différences rapportées par les premiers informateurs témoignant d'un mariage à la ville. Le même questionnaire a servi à mener l'enquête auprès des jeunes, bien qu'il a fallu y ajouter les éléments nouveaux qui apparaissent dans les rituels récents (par exemple, l'expansion des rites autour du shower). Nous avons le souci de garder les deux corpus, les périodes 1920-1940 et 1980-1995, compatibles et comparables<sup>42</sup>. Ce questionnaire, en plus de conduire à une collecte de données précises, a permis de vérifier la qualité de la mémoire des personnes interrogées, donc de contrôler la validité des informations. Tous les informateurs ont été interrogés de manière exhaustive; cependant, nous avons

---

<sup>41</sup> Anne-Marie DESDOUITS, Gérard BOUCHARD, Marie-Josée HUOT et Jean-Claude DUPONT, *Les rites du mariage au Saguenay et dans Charlevoix : grille d'analyse*, Document II-c-119 de l'IREP, 1986; Anne-Marie DESDOUITS, Gérard BOUCHARD, Marie-Josée HUOT et Jean-Claude DUPONT, *Les rites du mariage au Saguenay et dans Charlevoix : questionnaire d'entrevues*, Document II-c-120 de l'IREP, 1986. René HARDY, Josée GAUTHIER et Martine TREMBLAY, *op. cit.*

<sup>42</sup> Josée GAUTHIER, Marie-France SAINT-LAURENT et Martine TREMBLAY, *op. cit.*

graduellement raffiné certaines questions alors que d'autres devenaient superflues à mesure que progressait l'enquête<sup>43</sup>.

## 2.5 Classement des informateurs

Les rituels du mariage sont pour nous des indicateurs de la dynamique culturelle. Si la ritualité tend à faire converger les pratiques individuelles vers une norme, l'introduction d'un changement ne se fait pas partout en même temps. Dans cette perspective, il est essentiel d'opérer une catégorisation susceptible d'éclairer le processus étudié. La variable socioprofessionnelle, conjuguée au lieu de résidence, permet de préciser quels sont les premiers groupes touchés par l'innovation et à quel rythme cette dernière est diffusée.

Les critères de sélection se rapportant à la catégorie socioprofessionnelle des informateurs reposent sur l'utilisation d'une grille de classement conçue par Gérard Bouchard<sup>44</sup>. Établi sur la base des professions, le classement écarte d'emblée des indicateurs hiérarchiques de statut social ou de niveau de vie. Cette grille de classement des professions tient compte de critères endogènes au travail lui-même : la nature de l'effort exigé et la complexité de la tâche, c'est-à-dire le niveau de connaissances ainsi que le niveau de responsabilités techniques. Les professions sont divisées d'abord en deux grands sous-groupes, les travailleurs manuels et les travailleurs non manuels; bien que la grille permet de raffiner ce classement, nous nous en sommes tenue à cette grande division. Cependant, nous avons considéré séparément les agriculteurs puisque notre objectif est d'observer l'impact des changements économiques et sociaux sur les coutumes paysannes.

---

<sup>43</sup> Cette méthode d'enquête a été bien expliquée par Daniel BERTAUX. Dans le processus de construction de la représentation de l'objet, les questions s'affinent ou deviennent inutiles : « C'est essentiellement dans la mesure où [le chercheur] aura une claire conscience de ce qu'il sait déjà et de ce qu'il cherche encore qu'il parviendra à poser les bonnes questions, à relancer ou à se taire à bon escient. » « L'approche biographique : sa validité méthodologique, ses potentialités », *Cahiers internationaux de sociologie*, p. 210.

<sup>44</sup> Gérard BOUCHARD. *Tous les métiers du monde. Le traitement des données professionnelles en histoire sociale*. Sainte-Foy, Presses de l'université Laval, 1996, 323 p.



Le classement des informateurs a été effectué en fonction de la profession de l'époux au moment du mariage<sup>45</sup>. Nous avons quelques cas d'exception. Le classement a été fait en considérant la profession des parents et le lieu de résidence pour trois entrevues parmi les agriculteurs mariés dans la période 1920-1940 ainsi que deux chez les agriculteurs mariés dans la période 1980-1995<sup>46</sup>. Deux autres exceptions, un travailleur non manuel marié dans la période 1920-1940 et un travailleur manuel marié dans la période 1980-1995, ont été classées selon la profession du père de l'informatrice<sup>47</sup>. Les témoignages de ces informateurs reflétaient davantage cette appartenance.

Nous avons tenté de recruter des informateurs ayant fait des mariages homogames, c'est-à-dire dont les deux conjoints provenaient de la même catégorie socioprofessionnelle<sup>48</sup>. Toutefois, cette exigence s'est avérée irréaliste en raison de la forte mobilité sociale, particulièrement chez les couples mariés dans la période 1920-1940. La vallée du Haut-Richelieu était en pleine effervescence économique et sociale au moment où se sont mariés les informateurs les plus âgés<sup>49</sup>. Des fils et filles d'agriculteurs sont allés travailler à la ville et ont épousé des fils et filles de boutiquiers ou de journaliers. D'autres jeunes dont les parents vivaient d'un emploi de bureau ont cotôyé des travailleurs manuels et ils se sont mariés. Il en est de même pour les travailleurs non manuels : des fils et filles d'agriculteurs aisés possédaient un commerce avant leur mariage et ont épousé une personne issue d'une famille de marchands; ou encore des ouvriers spécialisés sont parvenus à amasser un capital leur permettant d'ouvrir une boutique ou de faire instruire leurs enfants, ce qui a fait de ces derniers des conjoints acceptables pour les commerçants. Parmi les couples mariés au cours de la période 1980-1995, les travailleurs non manuels ne constituaient pas non plus un groupe

---

45 Voir les annexes 2 et 3.

46 Entrevues nos 13, 31, 34, 57 et 60.

47 Entrevues nos 23 et 48.

48 Sur les concepts d'homogamie et d'hétérogamie, voir François de SINGLY, « Théorie critique de l'homogamie », *L'année sociologique*, vol. 37 (1987) : 181-205.

49 Voir le chapitre 3.

homogène si l'on considère la profession des parents. Les jeunes de ce groupe sont scolarisés et ont accédé à des professions non manuelles, peu importe leur milieu d'origine.

Devant une aussi grande diversité de situations, nous avons pris la décision de réaliser le classement en tenant compte uniquement de la profession de l'époux : la mobilité descendante intergénérationnelle (lorsque l'époux était un travailleur manuel - qualifié ou non - alors que son père était gérant d'usine ou entrepreneur) dénote la relative précarité des conditions de vie de la famille, qui influence l'identité familiale et son actualisation à travers les rituels. Il en est de même pour les cas de mobilité ascendante : que le fils d'agriculteur devienne agronome ou marchand démontre que la famille d'origine a accumulé du capital et a adopté des pratiques culturelles distinctives. Nous postulons que l'établissement des enfants reflète les conditions de vie actuelles de la famille, conditions qui sont perceptibles dans les rituels du mariage.

Un second classement des entrevues a été établi selon le caractère rural ou urbain du lieu de résidence des mariés. Les agglomérations de plus de 2 000 personnes au moment du mariage ont été considérées urbaines, les autres rurales. Les informateurs mariés dans la période 1920-1940 et résidant sur les marges des villes de Saint-Jean et d'Iberville habitaient à l'intérieur des limites des municipalités rurales de Saint-Jean et de Saint-Athanase, puisque ces municipalités étaient des entités légales reconnues selon les recensements de 1931 et 1941<sup>50</sup>. Il en est de même pour un couple marié récemment et dont le jeune homme résidait dans la municipalité rurale de Saint-Cyprien-de-Léry, distincte du village de Napierville. Certaines municipalités étaient rurales en 1941 mais sont devenues de gros villages<sup>51</sup>, parfois même des banlieues de Saint-Jean et Iberville en 1980<sup>52</sup>. D'autres petits villages frôlaient tout juste la limite des 2 000 habitants<sup>53</sup> ou même la franchissaient en 1991<sup>54</sup>. Ici aussi, des cas d'exception : les couples qui ne provenaient pas du même milieu ont été classés d'après le lieu

<sup>50</sup> Entrevues nos 4, 13, 20, 27, 31, 34.

<sup>51</sup> Lacolle, Mont Saint-Grégoire, Napierville.

<sup>52</sup> Saint-Luc, L'Acadie.

<sup>53</sup> Saint-Alexandre, Saint-Blaise, Saint-Patrice de Sherrington.

<sup>54</sup> Saint-Michel atteint 2 113 habitants au recensement de 1991.

principal des fréquentations<sup>55</sup>. C'est généralement le lieu de résidence de la future mariée dans la période 1920-1940, tandis que ce pouvait être le lieu de résidence de l'un ou l'autre des conjoints dans la période 1980-1995.

Au début de l'enquête, nous avons relié les variables « catégories socioprofessionnelles » et « lieu de résidence », de manière à recruter des travailleurs manuels et non manuels résidant à la ville, et donc à exclure les villageois. La difficulté que nous avons eue à rencontrer des témoins qui satisfaisaient à toutes nos exigences nous a obligé à rendre ces variables indépendantes l'une de l'autre. Il en résulte que certains travailleurs manuels et non manuels résidaient à la campagne alors qu'un agriculteur marié dans la période récente habite la ville (voir Tableau 1). Si cette décision semble, au premier abord, atténuer le clivage analytique que nous voulions créer, elle permet de poser un regard sur le milieu villageois. Bien que nous ne visions pas à en faire une catégorie d'analyse, les cinq entrevues réalisées dans ce milieu pour la période 1920-1940 peuvent conduire à des développements intéressants. Nous ne serons pas en mesure de tirer des conclusions à partir de ce petit groupe d'entrevues; toutefois, il sera possible d'émettre une hypothèse sur l'avancée des innovations urbaines dans les villages.

---

<sup>55</sup> Entrevues nos 4, 9, 24, 27, 33, 35, 36, 40, 56, 42, 50.

Tableau 1  
Répartition des entrevues réalisées selon  
la catégorie socioprofessionnelle des informateurs/trices et  
le caractère urbain ou rural de la paroisse de résidence des mariés/es

	1920-1940			1980-1995		
	Rural	Urbain	Total	Rural	Urbain	Total
Agriculteurs	15	0	15	9	1 <sup>56</sup>	10
Travailleurs manuels	2	8	10	1	9	10
Travailleurs non manuels	3	7	10	0	10	10

## 2.6 Traitement et analyse des entrevues

Les entrevues ont été transcrites sur une grille informatisée qui reprend les grandes divisions, les questions et les sous-questions de l'outil d'enquête. Une fois les corrections et les compléments d'entrevues terminés, ces informations ont été intégrées à une base de données informatisée. Pour chacune des questions et des sous-questions posées aux informateurs, nous avons compilé les résultats : d'abord pour l'ensemble des deux corpus d'entrevues, ensuite en opérant des tris selon le lieu de résidence et la catégorie socioprofessionnelle de l'époux au moment du mariage. Cette procédure a conduit à l'élaboration d'une liste des réponses pour chacun des rites, à partir de laquelle nous avons construit des tableaux montrant les résultats en fonction de chaque segment du corpus. La disposition des réponses en tableau a permis d'achever la critique de sources : les témoignages divergeants exigeaient alors de déterminer si l'accomplissement de tel ou tel geste était plausible

<sup>56</sup> L'époux est journalier agricole mais le couple habite la ville. Spécifions tout de suite que nous n'avons pas fondé l'analyse sur la base d'une division du groupe des agriculteurs (de même que pour les autres catégories) en fonction de leur lieu de résidence. La présentation du tableau 1 vise simplement à montrer l'effet de l'autonomie des variables (catégories socioprofessionnelles et lieu de résidence).

ou plutôt improbable. L'analyse permet de distinguer entre l'expérience personnelle qui se rapproche de la coutume et la pratique marginale, tout en expliquant les raisons de cet écart.

La mise en tableau est un procédé d'analyse structurale qui a été rendu possible parce que nous avons adopté une approche morphologique du rituel. Cette disposition facilite la mesure de l'occurrence des rites<sup>57</sup> : si les méthodes statistiques ne peuvent être utilisées en raison de la taille de l'échantillon, rien n'empêche de fonder l'analyse sur des éléments de quantification. Nous traitons les rites en tant que faits quantifiables, nous observons les mouvements de codification et de formalisation à l'intérieur des sous-groupes du corpus et enfin, nous formulons une explication de ces mouvements à la lumière du contexte social.

La comparaison du nombre de témoins ayant effectué tel ou tel rite en fonction de leur lieu de résidence et de leur catégorie socioprofessionnelle constitue un indice à partir duquel s'oriente la réflexion. Par exemple, lorsque les rapports entre les catégories socioprofessionnelles dénotent la disparition ou la transformation des rites d'une même séquence ou la reconfiguration de leur agencement, nous savons qu'un changement important a eu lieu. L'analyse peut aussi porter sur des rites qui perdurent : si la comparaison en fonction du lieu de résidence montre que l'urbanisation n'a pas eu d'effet sur certaines coutumes, nous devons en tenir compte dans l'explication d'ensemble du rituel.

Les réponses des informateurs sont alors mises à contribution : parfois, les propos de l'un d'eux ouvrent une nouvelle perspective qui n'était pas apparue pendant le traitement des données. Mais, la plupart du temps, il a fallu reconstituer le déroulement des rites et observer les mouvements de codification et de formalisation en les rapportant à ce que nous savons de l'histoire de la famille. L'évolution des rapports familiaux à travers le XX<sup>e</sup> siècle, particulièrement leurs fonctions de socialisation et d'intégration des individus, ont guidé l'interprétation des résultats.

---

57

La méthode d'analyse que nous décrivons ici s'apparente aux analyses quasi-qualitatives telles que les présente Alex MUCCHIELLI. *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin, 1996, p. 180-182 et 243.

### 3. Les sources complémentaires

L'enquête a été complétée par les données statistiques tirées des recensements officiels et par l'exploitation de certains dossiers des archives diocésaines et paroissiales. Il nous a semblé important de retracer l'évolution économique et sociale de la vallée du Haut-Richelieu : certains choix méthodologiques, par exemple le décroisement des variables concernant le lieu de résidence et la catégorie socioprofessionnelle de l'époux, ou encore l'augmentation du seuil minimal d'entrevues pour la catégorie des agriculteurs mariés dans la période 1920-1940, s'appuient sur les connaissances que nous avons de l'histoire de la région. Situer le cadre historique de la vallée permet également d'établir les bases d'une comparaison éventuelle des résultats de l'analyse avec d'autres régions. Nous avons élaboré ce profil socio-économique de la vallée du Haut-Richelieu à l'aide des recensements et de certaines monographies.

Nous avons également le souci de départager les rites religieux imposés par l'Église et ceux qui étaient laissés au libre choix des époux. L'une des conditions préalables à la sélection des informateurs étant la célébration religieuse du mariage, il fallait être en mesure de reconnaître les rites imposés ou suggérés par l'institution ecclésiale. Les sources manuscrites et imprimées émanant des diocèses de Saint-Jean-Longueuil et de Saint-Hyacinthe, tels les mandements ou les dossiers du Service de préparation au mariage, ont servi à clarifier cette question.

#### 3.1 Les recensements et les monographies

Les recensements réalisés par Statistique Canada et les monographies (mémoires, thèses, études) ont constitué la base du chapitre trois décrivant l'histoire du développement de la vallée du Haut-Richelieu. Les recensements de 1941, 1961 et 1981 ont été retenus parce qu'ils présentent des données agricoles et commerciales pertinentes dans le cadre de l'enquête. Ces données ne sont toutefois pas comparables d'un recensement à l'autre. Les données de

recensement ont servi à construire un portrait en trois temps, comparant les trois comtés de la vallée du Haut-Richelieu à l'ensemble du Québec en 1941, 1961 et 1981. Le choix de quelques indicateurs économiques a permis de mesurer l'écart de ces trois comtés avec le Québec.

Un problème similaire rend difficile l'utilisation des thèses et des études réalisées sur la vallée du Haut-Richelieu. Souvent, des recherches récentes ont dû être écartées parce que les données concernaient un territoire qui n'était pas tout à fait celui de notre enquête.

### 3.2 Les archives religieuses

Quelques dossiers du centre d'archives du diocèse de Saint-Jean-Longueuil ont été analysés, de même que les mandements et les circulaires adressés au clergé par les évêques. Tout ce qui concerne les cours de préparation au mariage a été retenu. Les mandements des évêques de Saint-Jean, depuis la création du diocèse en 1934 jusqu'à aujourd'hui, ont été entièrement dépouillés. Les mandements publiés émanant du diocèse de Saint-Hyacinthe, dont fait partie le comté d'Iberville, ont aussi été dépouillés<sup>58</sup>. Enfin, certains mandements du diocèse de Montréal ont été consultés puisque le territoire de Saint-Jean n'en a été détaché qu'à partir de 1934<sup>59</sup>.

Des informations importantes pour notre thèse, par exemple la grille des tarifs des classes de mariage, n'ont pas été retrouvées dans les publications des diocèses de Saint-Jean et de Saint-Hyacinthe alors que celui de Trois-Rivières a publié une telle grille. Comme les différences entre les diocèses n'étaient certainement pas très grandes, ces documents ont été utilisés.

L'importance de départager ce qui est prescrit par l'Église et ce qui est inventée par les acteurs nous a obligé à faire plusieurs démarches afin de découvrir des renseignements sur les

---

<sup>58</sup> Les mandements non publiés ont été délaissés.

<sup>59</sup> Le diocèse de Saint-Jean, détaché du diocèse de Montréal depuis 1934, recouvre, entre autres, les comtés de Saint-Jean et de Napierville. Le diocèse de Saint-Hyacinthe existe depuis 1876 et recouvre, entre autres, le comté d'Iberville. Nous avons donc utilisé les mandements du diocèse de Montréal pour la période qui précède la fondation du diocèse de Saint-Jean.

regroupements paroissiaux des Enfants de Marie. Les premières entrevues réalisées avec des informateurs âgés révélaient que l'appartenance à ce groupe autorisaient l'expression d'une grande variété de gestes. Une seule paroisse de la vallée du Haut-Richelieu, Notre-Dame-Auxiliatrice de la ville de Saint-Jean, possède encore un cahier des procès-verbaux que le curé a bien voulu mettre à notre disposition. Bien que ces sources soient sommaires, le point de vue des dirigeantes des Enfants de Marie à propos de leur implication dans les rites du mariage a pu y être recueilli.

\*\*\*\*\*

L'approche utilisée dans cette étude vise à recueillir des données homogènes et détaillées afin d'établir des comparaisons entre les différentes segmentations (rural / urbain et catégories socioprofessionnelles) des deux corpus d'entrevues. Un questionnaire précis et élaboré a permis d'interroger les témoins sur tous les aspects du rituel du mariage. Chacune des entrevues a ensuite été traitée à l'aide d'une grille d'analyse informatisée. Les témoignages des informateurs ne sont pas analysés isolément les uns des autres; c'est dans leur ensemble qu'ils acquièrent la valeur de matériau. La compilation des réponses en fonction des rites a conduit à la reconstitution du déroulement des rituels puis à son découpage selon des séquences temporelles. Enfin, le regroupement de ces rites à l'intérieur des séquences éclaire leur sens et donne accès à quelques-unes des valeurs qui sous-tendent les liens au sein du couple et de la famille.

Les gestes sont comptabilisés et des rapports sont établis entre les différentes segmentations des corpus, mais la procédure d'analyse accorde une place importante à l'informateur. Même après l'étape de l'agrégation des données, l'expérience individuelle ne disparaît pas. Au contraire, elle ouvre sur l'interprétation des changements observés, permettant de comprendre comment étaient diffusés les nouveaux rites et de quelle façon s'érodaient les anciens. Ce va-et-vient entre l'individuel et le collectif, où la comparaison et la



mise en contexte jouent un rôle primordial, constitue la pierre angulaire de notre méthode d'analyse.

## **Chapitre 3**

### **Le territoire de l'enquête**

Le territoire de l'enquête est le noyau urbain de Saint-Jean-Iberville et les paroisses environnantes. Les contours de cet espace ont été définis de manière à rendre compte non seulement des relations établies entre le pôle urbain et son hinterland, mais également du sentiment d'appartenance des habitants<sup>1</sup>. Nous avons arrêté les limites de cet espace en adoptant celles des comtés fédéraux de Saint-Jean, Iberville et Napierville<sup>2</sup>. Ce territoire déborde légèrement le bassin hydrographique de la rivière Richelieu à l'ouest et s'arrête en amont des rapides situés au nord de Saint-Jean. Il recouvre une aire de relations économiques, culturelles, commerciales et de services comme l'ont démontré deux études de géographie<sup>3</sup>. Le nom populaire de « vallée du Haut-Richelieu » est utilisé ici pour désigner cet espace, parce qu'il reflète à la fois le rapport à ce sentiment d'appartenance et l'importance de la géographie dans le développement historique et économique du territoire.

La vallée du Haut-Richelieu est un lieu polarisé sous l'influence des villes de Saint-Jean-sur-Richelieu et Iberville. Les traits rapidement esquissés autour du concept de pôle urbain paraissent univoques : la polarisation fait appel à une conception structurelle de l'espace, donnant la priorité aux relations économiques qui s'établissent entre un centre et sa périphérie. Au XX<sup>e</sup> siècle, les facteurs économiques ont contribué pour une large part à orienter le développement du territoire; toutefois, d'autres forces sont intervenues dans la définition et la structuration de l'espace vécu<sup>4</sup>. Le peuplement du territoire, les relations commerciales établies avec des ensembles plus vastes qui englobaient la vallée, de même que le dynamisme des communautés locales sont les angles d'approche de notre étude de cet espace.

---

<sup>1</sup> Nous expliquons comment a été fait cette délimitation dans le chapitre deux (« Méthodologie de l'enquête »).

<sup>2</sup> Ce choix satisfait à des objectifs de commodité : nous pouvons ainsi avoir recours aux statistiques recueillies au cours des recensements officiels.

<sup>3</sup> Mohamed LAGHAOUT, *St-Jean-Iberville, centre régional et ville satellite* (Essai de géographie active), M. A. Géographie, Université de Montréal, 1969, p. 275-283 ; Ludger BEAUREGARD, *Vallée du Richelieu*, Ph. D. Géographie, Université de Montréal, 1957, p. 265. Selon Mohamed LAGHAOUT, l'aire d'influence de Saint-Jean varie selon le type de commerce ou de services observés; vers l'ouest, elle ne recouvre pas le comté de Napierville en entier tandis qu'elle déborde le comté d'Iberville vers l'est.

<sup>4</sup> Antoine S. BAILLY, dir., *Les concepts de la géographie humaine*, Paris, Masson, 1991, 247 p. Voir particulièrement les chapitres 6 (« Régions, nations »), 9 (« Géographie urbaine ») et 14 (« Géographie et représentations spatiales »).

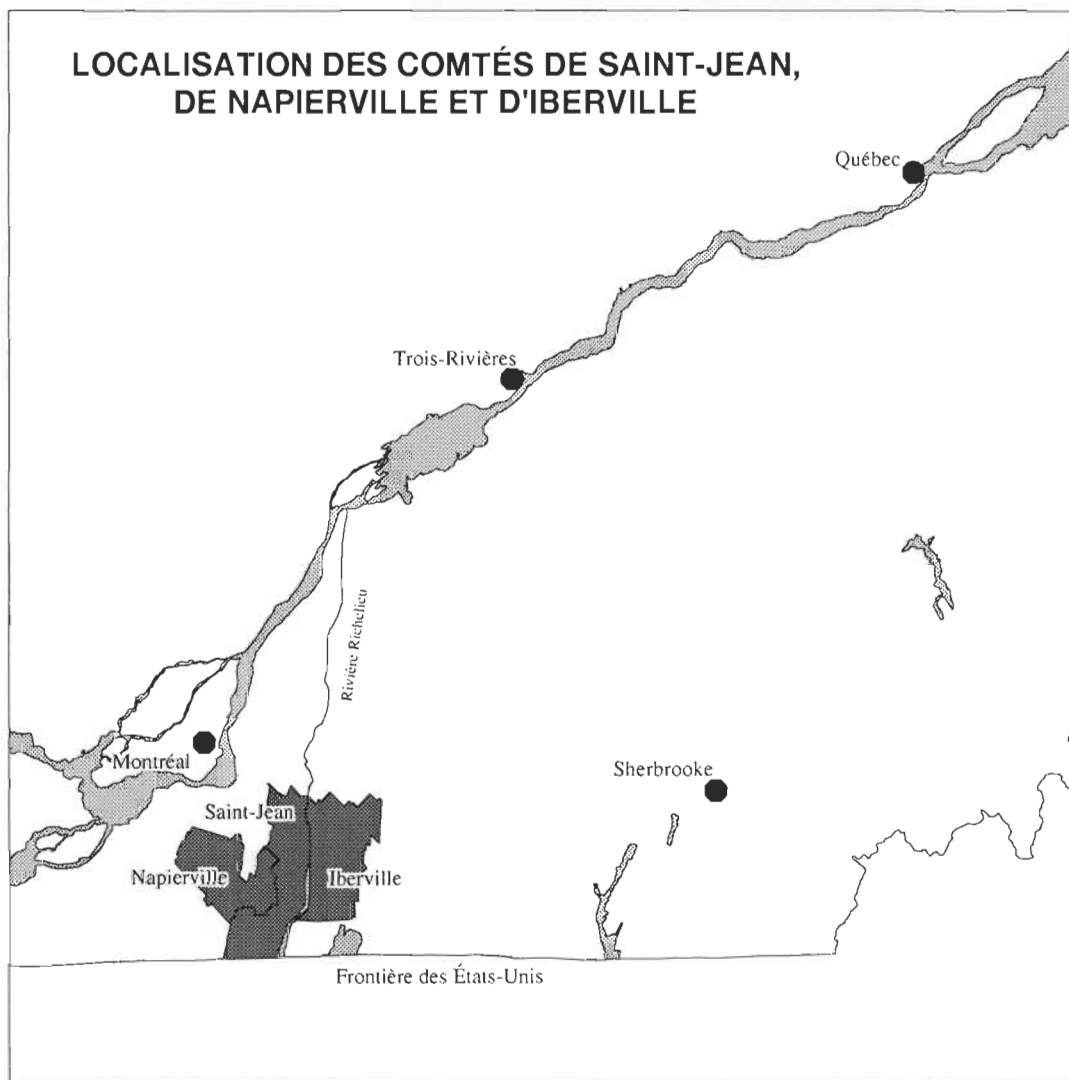
La vallée du Haut-Richelieu a une histoire démographique particulière : son peuplement résulte des débordements de la vallée laurentienne, de l'exode des Loyalistes après la guerre d'Indépendance américaine, ainsi que des vagues d'immigration européenne au Québec au cours des dernières décennies. Saint-Jean a une histoire militaire : la position stratégique de son site naturel a déterminé sa fondation et influencé son développement. Saint-Jean a aussi une histoire économique qui est fortement influencée par sa position stratégique : ville-frontière, elle a longtemps servi d'intermédiaire entre Montréal et les États-Unis avant de devenir une ville industrielle (voir la carte 2).

L'objectif poursuivi dans ce chapitre est précisément de décrire les processus historiques qui ont façonné les lieux de notre enquête afin d'éclairer notre analyse des rituels et de permettre la comparabilité des résultats de la recherche. Il n'existe pas, à ce jour, une synthèse d'histoire régionale pour la vallée du Haut-Richelieu<sup>5</sup>. Cet espace étant fortement intégré à la plaine de Montréal, poser des limites dans le but d'en isoler le développement paraît forcément arbitraire. À ces difficultés s'ajoute celle de la collecte de données économiques et sociales comparables sur une longue période. Il n'y a pas d'indicateurs statistiques qui conservent les mêmes bases d'un recensement à l'autre. L'essai présenté ici est donc nécessairement partiel et provisoire. Il s'alimente à la fois aux thèses et mémoires, aux relations de voyage, aux monographies et aux données de recensement, ressemblant davantage à un tableau impressionniste qu'à une étude exhaustive du développement du territoire.

---

<sup>5</sup> Une équipe de chercheurs rassemblés par l'Institut national de recherche scientifique - Culture et société (auparavant IQRC) travaille présentement à cette synthèse.

Carte 2



Centre interuniversitaire d'études québécoises, François Guérard

## 1. Ouverture de la vallée du Haut-Richelieu

La colonisation de la vallée du Haut-Richelieu n'a pas été menée très loin sous le régime français et cela en dépit de la proximité de Montréal et de l'aire de peuplement du Saint-Laurent. Peu sûre en raison des incursions amérindiennes, le peuplement de cette portion du territoire a aussi souffert de la faiblesse du peuplement de la Nouvelle-France. Cette région était difficilement accessible en raison des rapides qui bloquaient la navigation en amont de Chambly; de plus, on y trouvait à cette époque de grandes étendues de terres inondables et de marais. À tout cela se sont ajoutés les aléas de la guerre : bref, la vallée du Haut-Richelieu n'a commencé à être développée qu'après la Défaite<sup>6</sup>. Le territoire a alors été attribué à des militaires anglais, pour qui le système seigneurial ne constituait pas une entrave à l'exploitation de la terre et surtout de la forêt.

La trêve qui a suivi la guerre de Sept Ans a cependant été de courte durée. La guerre d'Indépendance américaine a obligé la Grande-Bretagne à définir concrètement la frontière entre ses colonies, ce qui a eu deux conséquences directes : l'administration a remilitarisé la vallée du Haut-Richelieu pendant que les Loyalistes, fuyant les États-Unis, cherchaient refuge dans la colonie restée fidèle à l'empire britannique. Le développement du territoire en a été marqué : le peuplement s'est poursuivi, grâce entre autres aux militaires et aux Loyalistes, mais le gouvernement a freiné les échanges avec les colonies rebelles. Les commerçants de Montréal, de Saint-Jean et du Vermont, ainsi que la population des deux côtés de la frontière, ont mis beaucoup de temps et d'énergie à convaincre l'administration coloniale qu'il fallait déployer un système de transport et de communication efficace entre la vallée du Richelieu et le lac Champlain.

---

<sup>6</sup> Françoise NOËL, *The Christie Seigneuries. Estate Management and Settlement in the Upper Richelieu Valley, 1760-1854*, Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 1992, p. 40.

### 1.1 Origines et progression du peuplement

L'analyse des archives du seigneur Gabriel Christie et de ses descendants a amené Françoise Noël à discerner deux mouvements de population distincts à l'origine du peuplement de la vallée du Haut-Richelieu. Le premier mouvement a été celui des colons canadiens-français venus des vieilles paroisses du Saint-Laurent qui ont descendu vers le sud de la vallée à la recherche de nouvelles terres. Le second mouvement a été celui des Loyalistes arrivés dans la colonie britannique après la guerre d'Indépendance américaine et qui se sont installés tout juste au nord de la frontière. « Once established, this pattern would tend to be reinforced by chain migration and a preference for settling among those of the same language group<sup>7</sup> ».

Les informations sans doute moins précises contenues dans les monographies paroissiales rendent compte de mouvements de peuplement plus difficiles à caractériser. Les Loyalistes américains se sont installés à la fois au fort Saint-Jean<sup>8</sup>, bénéficiant des distributions de vivres que faisaient les militaires, pendant que d'autres colonisaient les seigneuries situées près de la frontière. En 1779, ils sont 209 au fort de Saint-Jean; cinq ans plus tard on en dénombrait 375. Le seigneur Grant de la baronnie de Longueuil a fondé pour eux un village qu'il a nommé Dorchester (qui est devenue la ville de Saint-Jean)<sup>9</sup>. Quelques années plus tard, les seigneuries de Noyan, Saint-Armand et Foucault se sont peuplées d'Américains qui ont établi la paroisse protestante de Saint-Georges en 1794. Les Loyalistes ont été à l'origine de villages tels Henryville, Philipsburg, Noyan et Clarenceville. À l'ouest du Richelieu, la colonisation loyaliste s'est concentrée également près de la frontière : Lacolle d'abord, puis Henrysburg, Napierville et Grande-Ligne<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>8</sup> C'est le Collège militaire (récemment désaffecté) qui s'est installé sur l'emplacement du fort Saint-Jean. Le bourg accueille aussi une Base militaire pour l'entraînement des soldats.

<sup>9</sup> Cette appellation (Dorchester) ne se répand pas dans l'usage populaire. De la fin du XVIII<sup>e</sup> jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, on désigne le village puis la ville sous le nom de St. John.

<sup>10</sup> Ludger BEAUREGARD, « Le peuplement du Richelieu », *Revue de géographie de Montréal*, vol. 19, no 1-2 (1965), p. 64.

Le peuplement des colons canadiens-français est encore plus difficile à caractériser. Généralement, ils provenaient des anciennes seigneuries situées dans la plaine de Montréal ou dans le Bas-Richelieu et recherchaient de bonnes terres pour s'y établir ainsi que leurs enfants. Ce type de peuplement s'est donc fait de proche en proche, comme l'a constaté Françoise Noël. Lorsque les terres n'étaient plus disponibles dans les seigneuries de Chambly, Laprairie, Saint-Philippe ou Saint-Charles, les familles remontaient les rivières, dont le Richelieu, et en défrichaient de nouvelles<sup>11</sup>. Mais il y a eu aussi à cette époque des migrations plus distantes : les vieilles paroisses de la région de Québec ont contribué au développement du Haut-Richelieu, comme de la plaine de Montréal<sup>12</sup>. Enfin, le peuplement de la vallée a été marqué par l'apport des Acadiens déportés aux États-Unis et revenus à pied. « Guidés par des Indiens, ils s'engagèrent sur la route bien familière à tous les coureurs des bois : la Mohawk Trail. Il n'était pas trop difficile de gagner par là le Lac Champlain, puis de descendre le Richelieu<sup>13</sup> ». Ils se sont établis à Saint-Denis-sur-Richelieu, Saint-Constant, mais surtout à L'Acadie et à Saint-Luc, d'où ils sont repartis pour coloniser le sud de la vallée du Haut-Richelieu<sup>14</sup>.

La colonisation de la paroisse de L'Acadie qui a débuté en 1750 illustre la variété des origines de la population de la vallée du Haut-Richelieu. Des familles provenant de Chambly ont remonté la Petite-rivière-de-Montréal (aujourd'hui rivière L'Acadie) en quête de nouvelles terres pour leurs enfants. D'autres, plus nombreux encore, se sont installés à la limite de Laprairie : une partie de ce territoire a d'abord été rattaché à la paroisse de Saint-Philippe avant d'être attribué à celle de Sainte-Marguerite-de-Blairfindie (L'Acadie). Puis, vers 1768, un

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 52-54.

<sup>12</sup> Jean-Dominique BROSSEAU, *Essai de monographie paroissiale. St-Georges d'Henryville et la seigneurie de Noyan*, Saint-Hyacinthe, La Cie d'imprimerie et de comptabilité de Saint-Hyacinthe, 1913, p. 58-59; Pierre BRAULT, *Histoire de l'Acadie du Haut-Richelieu*, Saint-Jean-sur-Richelieu, Mille Roches, 1982, p. 28. Serge COURVILLE a repéré ce phénomène migratoire qui caractérise le peuplement de la période 1760-1815 : « Croissance villageoise et industries rurales dans les seigneuries du Québec (1815-1851) », dans F. LEBRUN et N. SÉGUIN, dirs, *Sociétés villageoises et rapports villes-campagnes au Québec et dans la France de l'ouest XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Trois-Rivières / Rennes, Université du Québec à Trois-Rivières, Presses universitaires de Rennes 2, 1987, p. 209.

<sup>13</sup> Jean-Dominique BROSSEAU, *Saint-Jean-de-Québec : origine et développements*, Saint-Jean-sur-Richelieu, Le Richelieu, 1937, p. 119.

<sup>14</sup> Pierre BRAULT, *op. cit.*, p. 39-41.



afflux important d'Acadiens a déferlé dans la vallée. Un grand nombre, peut-être 500 selon les estimations de Rameau de Saint-Père<sup>15</sup>, se sont fixés à L'Acadie. Ensuite, le peuplement de L'Acadie s'est poursuivi avec des immigrants irlandais et des militaires anglais licenciés après la guerre de 1812<sup>16</sup>. Enfin, les archives paroissiales révèlent qu'une autre vague de peuplement a achevé de remplir la paroisse entre 1815 et 1830. Les vieilles seigneuries de l'est du Québec ne suffisaient plus à absorber la population alors que l'agriculture subissait de profondes transformations<sup>17</sup>. Des familles de Baie-Saint-Paul, Québec, l'Ile-d'Orléans, Beauport, Saint-Michel de Bellechasse et Montmagny se sont dirigées vers la plaine de Montréal; un contingent important de ces familles s'est retrouvé à L'Acadie<sup>18</sup>.

La paroisse de L'Acadie a atteint 2 800 personnes en 1817 et cette population a essaimé dans toute la vallée du Haut-Richelieu<sup>19</sup>. Certains ont défriché les terres de la seigneurie de Foucault, tout près de l'établissement des Loyalistes. Ces familles, auxquelles se sont ajoutés des jeunes venus de Montmagny et quelques immigrants provenant d'Irlande, sont devenues les pionniers d'Henryville<sup>20</sup>. Le peuplement de la vallée est donc très diversifié; seules les monographies paroissiales retraçant les origines de la population ont permis de le caractériser avec précision.

## 1.2 Mise en valeur de la vallée du Haut-Richelieu

Ce sont d'abord les activités maritimes du port de Saint-Jean qui ont entraîné le développement économique de la vallée. Voie de communication entre les États du Vermont et de New York, la rivière Richelieu a permis l'acheminement du bois des pourtours du lac

<sup>15</sup> RAMEAU DE SAINT-PÈRE, *Une colonie féodale en Amérique, l'Acadie*, Paris, 1889, tome 2, p. 212, cité dans Pierre BRAULT, *op. cit.*, p. 39.

<sup>16</sup> Pierre BRAULT, *op. cit.*, p. 41-42.

<sup>17</sup> Serge COURVILLE, « La crise agricole du Bas-Canada. Éléments d'une réflexion géographique (deuxième partie) », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 24, no 63 (décembre 1980), p. 423.

<sup>18</sup> Pierre BRAULT, *op. cit.*, p. 28-30.

<sup>19</sup> Jean-Dominique BROSEAU, *Essai de monographie paroissiale. St-Georges d'Henryville et la seigneurie de Noyan*, p. 58-59.

<sup>20</sup> *Ibid.*

Champlain en direction de Québec, d'où il était expédié vers la Grande-Bretagne. Ensuite le trafic a suivi le chemin inverse : ce sont les réserves de l'Outaouais et de ses affluents de même que celles du Richelieu qui ont alimenté la construction des villes américaines. D'autres marchandises ont également emprunté cette route maritime, favorisant l'essor de la ville de Saint-Jean.

L'activité économique est également liée à la progression de la population. Les surplus démographiques dans les vieux terroirs des rives du fleuve ont trouvé à s'épancher dans ces nouveaux espaces. L'afflux de sang neuf a suscité la croissance du centre urbain et l'accentuation de sa vocation commerciale et industrielle. Le peuplement a également encouragé les seigneurs locaux à créer des centres villageois où se sont concentrées des activités découlant de la production agricole et forestière.

#### 1.2.1 Les échanges entre la vallée, les États-Unis et Montréal

Dès le début des années 1730, les administrateurs de la colonie se sont intéressés à l'exploitation de la forêt dans la vallée du Haut-Richelieu. Recherchant le bois de chêne et de pin pour la construction navale, ils en ont découvert sur les pourtours du lac Champlain, qui était à ce moment-là possession française. Mais les rapides situés entre Chambly et Saint-Jean constituaient un obstacle important qui a freiné l'exploitation de la forêt. Ce sont les Britanniques qui en ont tiré parti après 1760. Les forêts du Vermont ont été colonisées et exploitées à cette époque par des squatters venus du Connecticut et du New Hampshire qui vendaient leurs produits au Canada. Jusqu'en 1775, le pin et le chêne équarris sont acheminés au port de Québec par la voie du Richelieu et du Saint-Laurent<sup>21</sup>. Même après la guerre d'Indépendance américaine, ces deux territoires - le lac Champlain et le Haut-Richelieu - sont demeurés intégrées en dépit de la fermeture des frontières, des lois émises par les

---

<sup>21</sup> P.-André SÉVIGNY, *Commerce et navigation sur le canal Chambly : aperçu historique*, Ottawa, Parcs Canada, Direction des lieux et Parcs historiques nationaux, 1983, p. 17-18.

gouvernements anglais et américains et des problèmes de transport sur la rivière<sup>22</sup>. À partir de 1785, le Vermont a négocié la libéralisation des frontières avec le Canada et a proposé la canalisation du Richelieu afin de rendre le lac Champlain accessible aux navires transocéaniques<sup>23</sup>. De 1806 à 1812, « plus de la moitié du chêne et du pin en partance de Québec vers la métropole anglaise [provenait] du Vermont<sup>24</sup> » et cela, malgré un embargo sur le commerce d'exportation décrété par le président Jefferson en 1807 et renouvelé en 1809. Des marchands de Burlington sont d'ailleurs venus s'établir à Montréal dans le but de faciliter le commerce entre le lac Champlain et la vallée laurentienne<sup>25</sup>.

Le Richelieu était surtout, selon P.-André Sévigny, une voie de transit à la fin du XVIII<sup>e</sup> et au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Toutefois, les bateaux en route vers Montréal ou Québec devaient s'arrêter à Saint-Jean, à la fois à cause des rapides et aussi pour s'identifier à la douane, la seule qui existait entre le Canada et les États-Unis à cette époque<sup>26</sup>. Toute une flotte de petits voiliers américains a fait le trafic des marchandises à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>27</sup>. Le port de Saint-Jean, le quatrième en importance au Canada au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, occupait une position stratégique qui a permis le développement de la vallée :

Ainsi, en 1807, l'on pouvait s'embarquer à Burlington sur un bateau qui mettait entre dix et 24 heures à vous transporter à Saint-Jean, une distance de 75 milles. De cet endroit, une diligence vous amenait quotidiennement à Laprairie en trois heures, un parcours de 18 milles. Un service de traversier reliait enfin Laprairie à Montréal, un trajet de neuf milles d'une durée de deux heures et demie<sup>28</sup>.

L'ancienneté du transport maritime entre Saint-Jean et le Vermont illustre bien l'intégration commerciale de ces deux territoires. Dès 1809, le deuxième bateau à vapeur au monde était mis en service sur le lac Champlain, reliant Whittehall, Burlington et Saint-Jean.

<sup>22</sup> Henry N. MULLER III, *The Commercial History of the Lake Champlain-Richelieu River Route, 1760-1815*, Ph. D. History, University of Rochester, Rochester (New York), 1968, 335 p.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 71-72; P.-André SÉVIGNY, *op. cit.*, p. 17-18.

<sup>24</sup> P.-André SÉVIGNY, *op. cit.*, p. 18.

<sup>25</sup> Ludger BEAUREGARD, « Les étapes de la mise en valeur agricole de la Vallée-du-Richelieu », *Cahiers de géographie de Québec*, vol. 14, no 32 (septembre 1970), p. 190.

<sup>26</sup> Gustave Lanctôt, « Panorama historique de Saint-Jean », *La Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, 1945-46, p. 99.

<sup>27</sup> Henry N. MULLER III, *op. cit.*, p. 114 et 156-161.

<sup>28</sup> P.-André SÉVIGNY, *Commerce et navigation sur le canal Chambly : aperçu historique*, p. 19.

Après 1815, les vapeurs de la Lake Champlain Steamboat Company transportaient passagers et marchandises entre Saint-Jean et Whitehall deux fois par semaine<sup>29</sup>.

Les échanges sont cependant compromis lorsque le canal Champlain a ouvert un passage vers la rivière Hudson et a donné accès au port de New York en 1823. Deux ans plus tard, l'achèvement du canal Érié reliait les commerçants du lac Champlain aux marchés des Grands Lacs et des régions de l'Ouest, provoquant la chute abrupte du commerce au port de Saint-Jean<sup>30</sup>. Toutefois, l'épuisement des réserves forestières du lac Champlain et le démarrage de l'industrialisation ont favorisé la reprise des échanges entre le Haut-Richelieu et les États-Unis. Les villes américaines ont connu à ce moment-là une croissance qui a stimulé la demande pour le bois de construction, tandis qu'elles pouvaient offrir des produits manufacturés à des prix compétitifs. Il en a résulté l'inversion de la direction du trafic sur le Richelieu à partir de 1827<sup>31</sup>. Les réserves forestières de la vallée du Haut-Richelieu, de même que celles d'autres régions comme l'Outatouais, ont permis de répondre à cette demande<sup>32</sup>. En 1831, quatre moulins à scie sont recensés par Joseph Bouchette dans la paroisse de Lacolle, deux dans Saint-Georges-de-Foucault et un à Henryville<sup>33</sup>. Des scieries ont prospéré aussi à Saint-Jean, Iberville et Napierville. La fabrication de la potasse, activité dérivée de l'exploitation forestière, est bien établie dans le Haut-Richelieu puisqu'on y a dénombré une dizaine d'établissements au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>34</sup>.

Le bois et ses produits dérivés ont été un moteur pour l'économie du Haut-Richelieu et du lac Champlain. D'autres produits tels les denrées agricoles, le cuir, les chaussures et les fourrures ont aussi joué un rôle important<sup>35</sup>. Les gouvernements n'ont généralement pas réussi

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>31</sup> Gérald TULCHINSKY, « Une entreprise maritime canadienne-française, la Compagnie du Richelieu, 1845-1854 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 26, no 4 (mars 1973), p. 561. P.-André Sévigny situe cette inversion de la direction du commerce du bois vers 1835. *Commerce et navigation sur le canal Chambly : aperçu historique*, p. 22.

<sup>32</sup> P.-André SÉVIGNY, *op. cit.*, p. 46.

<sup>33</sup> Cité dans Ludger BEAUREGARD, « Les étapes de la mise en valeur agricole de la Vallée-du-Richelieu », *Cahiers de géographie de Québec*, vol. 14, no 32 (septembre 1970), p. 187-188.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 190.

à contrôler ce trafic; même les produits interdits ou ceux qui auraient dû être soumis à des droits de douanes « passaient » allègrement la frontière<sup>36</sup>. Ainsi, selon les entraves posées par les gouvernements et la demande du marché, toute une variété de produits ont été échangés clandestinement : les fourrures, le thé, le vin, le rhum, la potasse, le bois, le cuir, le beurre, le sel, le poisson, les animaux, etc. Les moyens déployés par les contrebandiers ont souvent rendu inopérantes les mesures visant à restreindre et contrôler le commerce entre le lac Champlain et la vallée du Haut-Richelieu<sup>37</sup>.

### 1.2.2 Le développement de Saint-Jean

Les études réalisées jusqu'à maintenant ont retracé les grandes orientations du développement du Haut-Richelieu en relation avec les espaces économiques qui l'ont structuré et dominé, c'est-à-dire Montréal, Québec et le lac Champlain. Des recherches plus poussées, à partir d'autres sources, permettraient sans doute de nuancer l'idée que le Richelieu n'a constitué qu'un corridor. À côté du transit international, Saint-Jean et les paroisses environnantes vivaient aussi grâce à leur propre dynamisme. Des informations tirées de quelques monographies donnent un aperçu des activités du pôle urbain et de son hinterland.

La position stratégique de la ville de Saint-Jean a très tôt commandé son développement commercial et manufacturier. Le chantier naval établi par l'administration britannique au cours de la guerre d'Indépendance américaine a été la première industrie de la ville et de la vallée du Haut-Richelieu<sup>38</sup>. La présence des troupes à Saint-Jean a d'ailleurs suscité l'établissement d'hôtels, d'auberges et d'autres lieux de divertissement pour les soldats, amorçant la vocation

---

<sup>36</sup> L'exportation du bois américain a été interdit par Jefferson en 1807 et 1809. Les « cages » forçaient les frontières selon P.-André SÉVIGNY. *Commerce et navigation sur le canal Chambly : aperçu historique*, p. 18. Les contrebandiers, souvent des Canadiens français, apportaient des fourrures, du sel et du poisson au Vermont.

<sup>37</sup> Henry N. MULLER III, *The Commercial History of the Lake Champlain-Richelieu River Route, 1760-1815*, p. 226.

<sup>38</sup> Ludger BEAUREGARD, « Les étapes de la mise en valeur agricole de la Vallée-du-Richelieu », p. 188.

commerciale de ce qui n'était à ce moment-là qu'un fort. Selon Bouchette, les Loyalistes « [tenaient] les meilleurs hôtels de l'endroit et [étaient] propriétaires des voitures publiques qui [partaient] régulièrement pour Laprairie d'un côté et les États du Vermont et de New York de l'autre<sup>39</sup> ». D'autres ont ouvert des magasins et facilité les échanges avec les États-Unis :

To this end the Allen brothers decided to open a store at St. John, hoping it would become an entrepot for the Canadian trade. Levi, who in Canada had the advantage of being a Loyalist, would operate the store, while Ira, remaining in Vermont, would secure the timber and ash and promote the development of their Onion River lands<sup>40</sup>.

Les Loyalistes n'ont pas été les seules élites de Saint-Jean. L'un des entrepreneurs les plus célèbres de la ville, Gabriel Marchand, s'y est installé en 1802 en tant que gérant de la firme Macnider de Québec, spécialisée dans l'importation du bois en provenance du Vermont<sup>41</sup>. Ses frères Louis et François se sont aussi engagés avec lui dans le lucratif commerce du bois et ont été parmi les bâtisseurs de la ville de Saint-Jean<sup>42</sup>.

La situation géographique de Saint-Jean, conjuguée au développement du réseau de transport dans la vallée, a donné l'impulsion au développement industriel. Quatre ans après la mise en service du chemin de fer reliant Laprairie et Saint-Jean, Moses Farrar et Isaac Newton Soule, potiers du Vermont, se sont installés à proximité des quais et du terminus du chemin de fer la première fabrique de grès du Canada<sup>43</sup>. Cette production est devenue l'un des piliers de la structure industrielle de Saint-Jean-Iberville : la famille de Moses Farrar s'est maintenue dans ce secteur d'activité pendant près de 90 ans, à côté de nombreux concurrents<sup>44</sup>.

À partir de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, le tissu industriel s'est diversifié et les structures urbaines ont été mises en place. Au début des années 1850, la ville a connu un boom

<sup>39</sup> Joseph BOUCHETTE, *Description topographique du Bas-Canada*, Faden, Londres, 1815, p. 177-179, cité dans Ludger BEAUREGARD, *Vallée du Richelieu*, Ph. D. Géographie, Université de Montréal, 1957, p. 256-257.

<sup>40</sup> Henry N. MULLER III, *op. cit.*, p. 75.

<sup>41</sup> François CINQ-MARS, *L'avènement du premier chemin de fer au Canada. Saint-Jean-Laprairie 1836*, Saint-Jean-sur-Richelieu, Mille Roches, 1986, p. 38.

<sup>42</sup> Gustave LANCTÔT, « Panorama historique de Saint-Jean », p. 100; François CINQ-MARS, *op. cit.*, p. 176-177.

<sup>43</sup> François CINQ-MARS, *op. cit.*, p. 176-177.

<sup>44</sup> Helen Hyacinthe LAMBART, *Deux siècles de céramique dans la vallée du Richelieu : étude historique*, Ottawa, Musée national de l'Homme (Publications d'histoire no 1), 1975, p. 7.

manufacturier : poterie, verrerie, moulins à scie, moulins à farine, tanneries et briqueteries<sup>45</sup>. En 1851, Saint-Jean comptait 17 magasins généraux, 12 auberges, 11 boucheries, huit cordonneries, cinq épiceries<sup>46</sup>. En 1856, elle a reçu sa charte de municipalité de ville. Dès 1858, elle est dotée de sa première bibliothèque publique. En 1860, le journal français bi-hebdomadaire *Le Franco-Canadien* (qui est devenu plus tard le *Canada Français*) est publié pour la première fois. Les Anglais avaient leur journal, *The News*, depuis 1848<sup>47</sup>.

Les tendances du développement économique continental ont toutefois défavorisé les activités de la ville : la mise en place du premier chemin de fer témoignait de la volonté des hommes d'affaires de Saint-Jean et de Montréal de maintenir leur ville respective dans le commerce international. La mise en opération du canal Chambly en 1843 correspondait aussi à cet objectif, mais le but visé n'a pas été atteint. Finalement, les élites de Montréal ont abandonné la route commerciale qui avantageait Saint-Jean et ont investi plutôt dans la construction de la ligne de chemin de fer Montréal-Portland en 1853. Cette date a marqué l'amorce du recul de Saint-Jean comme port de transit international<sup>48</sup>. L'activité suscitée par la guerre civile américaine a ralenti la chute pendant un certain temps, mais l'arrêt des hostilités et la révocation du Traité de Réciprocité en 1866 (traité de libre-échange entre le Canada et les États-Unis) a été un nouveau coup dur pour l'économie de la ville.

C'est alors qu'a commencé la reconversion des structures économiques de Saint-Jean. Dans les années 1870, des usines de chaussures, de vaisselle, de flanelle et de tissage de la soie sont établies<sup>49</sup>. Dans les années 1880, la structure industrielle s'est encore diversifiée avec l'établissement d'une manufacture de portes et fenêtres, une fabrique de savons et de chandelles et une distillerie<sup>50</sup>. À la même époque, dans les manufactures de poterie sont

---

<sup>45</sup> Gustave LANCTÔT, *op. cit.*, p. 102; Ludger BEAUREGARD, « Saint-Jean, capitale du Richelieu », *Technique*, vol. 29, no 1 (janvier 1954), p. 37.

<sup>46</sup> Ludger BEAUREGARD, *Vallée du Richelieu*, p. 259.

<sup>47</sup> Gustave LANCTÔT, *op. cit.*, p. 102.

<sup>48</sup> P.-André SÉVIGNY, *op. cit.*, p. 26.

<sup>49</sup> Raoul BLANCHARD, *L'Ouest du Canada français, Montréal et sa région*, Montréal, Beauchemin, 1953, p. 147.

<sup>50</sup> Ludger BEAUREGARD, *Vallée du Richelieu*, p. 261.

développés de nouveaux produits : les tuyaux et les appareils sanitaires<sup>51</sup>. En 1883, les élites économiques de Saint-Jean ont tenté de raviver les échanges internationaux en s'associant à des hommes d'affaires de New York pour remettre en place une liaison maritime entre Whitehall et Saint-Jean<sup>52</sup>. Toutefois, ces efforts ne sont pas suffisants : entraînée dans le sillage de Montréal, l'économie de la ville de Saint-Jean n'a connu un second souffle qu'à partir de la dernière décennie du XIX<sup>e</sup> siècle.

### 1.2.3 La création des villages<sup>53</sup>

L'établissement et la croissance des villages dans le Haut-Richelieu au cours du premier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle correspondait à la fois à un peuplement intense et à la diversification de l'économie rurale<sup>54</sup>. Trois des principales agglomérations du Haut-Richelieu sont créées par l'administration seigneuriale pour profiter de la croissance entraînée par l'intensité des échanges et l'essor démographique. La mise en place de deux autres bourgs a résulté de l'initiative privée. Enfin, un nombre considérable de petits villages ont émergé autour de l'église et du magasin général, ou sont apparus afin de répondre à la demande de services de restauration et d'hôtellerie pour les voyageurs.

Edme Henry, agent de la famille Christie, a divisé les lots des villages de Napierville, Christieville (Iberville) et Henryville en 1815 dans le but de profiter de cette croissance et

---

<sup>51</sup> Raoul BLANCHARD, *op. cit.*, p. 147.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 61-62.

<sup>53</sup> Nous nous appuyons dans cette section sur les recherches réalisées par Françoise NOËL dans les archives de la famille Christie. Le territoire seigneurial de cette famille n'englobe pas l'ensemble de la vallée du Haut-Richelieu; il constitue toutefois une portion importante du territoire qui permet de retracer les grandes tendances du développement villageois dans la vallée au XIX<sup>e</sup> siècle. *The Christie Seigneuries. Estate Management and Settlement in the Upper Richelieu Valley, 1760-1854*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 1992.

<sup>54</sup> Les travaux de Serge COURVILLE et de Françoise NOËL ont démontré le lien entre l'établissement des villages, l'essor du peuplement et le développement de l'économie. Serge COURVILLE, « Esquisse du développement villageois au Québec : le cas de l'aire seigneuriale entre 1760 et 1854 », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 28, nos 73-74 (avril-septembre 1984), p. 41-42; Françoise NOËL, *op. cit.*, p. 70.



d'augmenter les revenus des seigneuries<sup>55</sup>. Le village de Napierville est alors desservi par un moulin situé sur la rivière L'Acadie et une route importante le traversait, qui conduisait d'Odelltown près de la frontière, à L'Acadie, paroisse la plus peuplée du Haut-Richelieu à cette époque. Dans les années qui ont suivi son établissement, le village de Napierville est devenu le centre religieux, administratif et commercial des environs. En 1831, alors qu'il comptait 718 habitants, huit marchands y avaient leur place d'affaires<sup>56</sup>. De nombreux professionnels sont aussi recensés : un notaire établi en 1825, deux médecins, un maître d'école, un huissier et un prêtre<sup>57</sup>.

Christieville (Iberville) est un autre village créé par Edme Henry, l'agent du seigneur Christie, en 1815<sup>58</sup>. La proximité des Cantons de l'est, alors en pleine effervescence, et celle de Saint-Jean ont favorisé son développement. Reliée à Saint-Jean par un traversier en 1797, puis par un pont à péage à compter de 1826, Christieville a d'abord profité du transport des passagers qui empruntaient la route appelée « la barrière de Bedford », l'une des premières voies de communication terrestre menant aux États-Unis<sup>59</sup>. Entre 1835 et 1840, des ateliers de fabrication de poterie et d'autres petites boutiques ont ouvert leurs portes à Christieville<sup>60</sup>. Par la suite, quelques manufactures et industries s'y sont installés, par exemple la British North American Cotton Company en 1844, la première manufacture produisant de la toile et du fil de coton au Canada<sup>61</sup>. Entre 1850 et 1870, de nombreuses fabriques et boutiques ont fait d'Iberville un centre de commerce et de services qui desservait les paroisses environnantes<sup>62</sup>. Mais le cabotage a été aussi important que la production manufacturière à Iberville. Selon Ludger Beaugard, la construction navale, le cabotage, la pêche et le travail sur les quais

---

<sup>55</sup> Les cens et rentes des lots de village sont plus élevés. *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 72-73.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>58</sup> Christieville devient Iberville en 1855. Ludger BEAUREGARD, *Vallée du Richelieu*, p. 268.

<sup>59</sup> François CINQ-MARS, *L'avènement du premier chemin de fer au Canada. Saint-Jean-Laprairie 1836*, p. 67-68.

<sup>60</sup> Ludger BEAUREGARD, *op. cit.*, p. 269

<sup>61</sup> François CINQ-MARS, *op. cit.*, p. 176-177.

<sup>62</sup> Ludger BEAUREGARD, *op. cit.*, p. 270.

faisaient vivre les trois quarts de la population au tournant du siècle<sup>63</sup>. Une flotte d'une trentaine de voiliers amarrés aux huit quais servaient à faire la pêche, le commerce des pommes, du bois, du gravier, du sable ou de la pierre, selon la saison<sup>64</sup>. En dépit de ses efforts, Iberville est cependant demeurée une banlieue de Saint-Jean aux XIX<sup>e</sup> et dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

Henryville est le troisième village mis en place par Edme Henry en 1815. Situé aussi sur la route appelée la « barrière de Bedford » qui menait à Albany, le village a prospéré grâce à l'hôtellerie. Il a également profité de son pouvoir d'eau qui a permis l'installation de moulins. « By 1835 Henryville had become the most important village in the vicinity, with three stores, four taverns, a saddler and harness maker, a wheelwright, millwright, a joiner, a tanner, and a blacksmith<sup>65</sup> ». En 1863, la population d'Henryville atteint 3 000 personnes. Cette année-là, un incendie a complètement détruit les moulins, entraînant l'émigration d'une partie de la population, particulièrement celle d'origine anglaise et américaine<sup>66</sup>.

À côté de l'initiative seigneuriale, deux entrepreneurs sont parvenus à établir des hameaux dans ce territoire détenu par la famille Christie. Saint-Jacques-le-Mineur est érigé entre 1823 et 1827 à partir de la subdivision de la propriété de Marie-Flavie Raymond, fille de la seconde épouse d'Edme Henry. Ce petit village est peuplé presque entièrement par le débordement des populations de Laprairie et de Saint-Philippe. Le village de Lacolle, résultant du détachement des terres de Joseph Odell, est appelé à être plus important. Il est situé près de plusieurs moulins et à proximité de la route qui menait à Odelltown, à l'extrême limite de la frontière avec l'État de New York. En 1832, on y trouvait un bureau de poste et une église. D'autres agglomérations, qui ont parfois pris la forme d'une concentration autour de l'église,

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>64</sup> Ludger BEAUREGARD, « Les étapes de la mise en valeur agricole de la Vallée-du-Richelieu », p. 196.

<sup>65</sup> Françoise NOËL, *op. cit.*, p. 74.

<sup>66</sup> Jean-Dominique BROSSEAU, *Essai de monographie paroissiale. St-Georges d'Henryville et la seigneurie de Noyan*, p. 99.

du bureau de poste et d'un magasin, ou qui étaient des lieux-dits au croisement de deux routes importantes, ont émergé tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>67</sup>.

### 1.3 Mobilité de la population

Le peuplement de la vallée a été marqué de soubresauts. Après une colonisation tardive en comparaison des régions limitrophes plus au nord, la vallée s'est remplie de colons venus des paroisses de la région de Montréal et de Québec, de même que d'immigrants loyalistes. Puis à nouveau, un reflux s'est produit : les paroisses ne parvenaient plus à absorber la croissance de la population et des familles ont émigré vers l'Ouest canadien ou bien vers les villes des États-Unis. La population de la vallée n'est donc pas enracinée depuis plusieurs générations lorsqu'elle a recommencé à se déplacer.

#### 1.3.1 Va-et-vient des populations locales

À la fin du XVIII<sup>e</sup> et au début du XIX<sup>e</sup> siècle, le déplacement de population entre les États-Unis et le Canada aurait été à l'avantage de ce dernier selon H. N. Muller. Hommes d'affaires, étudiants et touristes américains ont traversé la vallée afin de se rendre à Québec ou à Montréal. Quelques-uns se sont installés dans ces deux villes, d'autres à Saint-Jean de même que dans les villages situés près de la frontière dans le but de profiter des échanges entre le Canada et les États-Unis. Certains entrepreneurs se sont distingués parce qu'ils se sont engagés dans la vie publique, par exemple dans la fondation de la Banque de Montréal et dans la vie politique du Bas-Canada. Un plus grand nombre s'est investi uniquement dans les affaires : hôteliers ou propriétaires de diligences, ils se sont enrichis grâce au transport des passagers et

---

<sup>67</sup> Françoise NOËL, *Gabriel Christie's seigneuries : settlement and seignorial administration in the Upper Richelieu Valley, 1764-1854*, Ph. D. History, Université McGill, 1985, p. 171-197.

des marchandises. Ils étaient aussi des artisans et des travailleurs (tailleurs, selliers, maçons, bûcherons) qui trouvaient à s'employer au nord de la frontière<sup>68</sup>.

Cet apport important d'immigrants américains ne signifie pas que le mouvement inverse était négligeable. Les Canadiens qui ont traversé la frontière étaient principalement des travailleurs et des artisans. Ils se sont installés près de Burlington, cherchant à se faire engager dans les moulins de la rivière Winooski<sup>69</sup>. Dès l'ouverture des territoires du Vermont, des Canadiens français y ont fait la coupe du bois et ont acheminé les « cages » sur le lac Champlain et la rivière Richelieu<sup>70</sup>. Ils ont aussi constitué une main-d'œuvre bon marché lors de la construction du canal Champlain. Les récits de voyageurs nous les montraient, relatant leur bonne et mauvaise fortune<sup>71</sup>. En 1815, un Bostonnais a noté qu'il se trouvait une centaine de Canadiens près de Burlington, ce qui est confirmé par les archives de la ville et les livres d'un marchand de Burlington<sup>72</sup>. Le mouvement de migration des Canadiens vers les États-Unis s'est toutefois accru au cours du XIX<sup>e</sup> siècle.

### 1.3.2 Saturation démographique des paroisses rurales

La population du Haut-Richelieu occupait ce territoire depuis à peine un siècle lorsque l'essor démographique, l'insuffisance du développement industriel et la transformation des conditions de la pratique de l'agriculture ont entraîné la plus grande vague d'émigration qu'ait connue le Québec. Les premiers habitants qui ont quitté la vallée pour se diriger vers l'Ontario et l'Ouest du Canada ont été les Loyalistes et les Anglais établis à Saint-Jean et dans les seigneuries situées près de la frontière. La pression démographique des colons d'origine

---

<sup>68</sup> Henry N. MULLER III, *The commercial history of the Lake Champlain-Richelieu River Route, 1760-1815*, p. 161-163.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 78. Les « cages » sont des radeaux fabriqués avec les billots que l'on veut acheminer vers un port.

<sup>71</sup> Cités dans Ludger BEAUREGARD, « Le peuplement du Richelieu », *Revue de géographie de Montréal*, vol. XIX, no 1-2 (1965), p. 68-69.

<sup>72</sup> Henry N. MULLER III, *op. cit.*, p. 163.

française ajoutée à la contrainte de la tenure seigneuriale ont-elles repoussé cette population anglophone, ou cette population a-t-elle plutôt été attirée par le développement de l'Ouest ? Quoi qu'il en soit des raisons qui ont motivé le départ des Loyalistes et des Anglais, la vallée du Haut-Richelieu s'est dépeuplée de ses effectifs anglophones dès le milieu des années 1840<sup>73</sup>.

La population d'origine française a aussi quitté la vallée à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Les migrations saisonnières de familles entières vers les villes de la Nouvelle-Angleterre ont graduellement conduit à l'émigration définitive. Le phénomène a été étudié pour l'ensemble du Québec<sup>74</sup>, de même qu'à l'échelle locale, par le biais de mémoires de familles<sup>75</sup>, mais il est impossible de quantifier ce mouvement de population dans les comtés qui nous intéressent. Ludger Beauregard a évalué l'importance de la vague migratoire pour l'ensemble de la vallée du Richelieu (de la frontière jusqu'à Sorel). Il en conclut que « de 1861 à 1901, le Richelieu a donc perdu plus d'habitants qu'il en a gardé<sup>76</sup> ». Après 1901, le flux a ralenti mais l'ensemble de la vallée du Richelieu n'est parvenue à maintenir sa population qu'à partir des années 1930. Si certaines villes de la vallée ont continué de croître au cours de la période 1861-1941, les villages arrivaient tout juste à conserver leurs habitants tandis que les rangs perdaient une proportion considérable de leur population<sup>77</sup>.

<sup>73</sup> Ce fait a été constaté par les érudits qui ont écrits les monographies locales ou régionales, de même que par les travaux du géographe L. BEAUREGARD et de l'historienne F. NOËL. Ludger BEAUREGARD, *op. cit.*, p. 64; Françoise NOËL, *The Christie Seigneuries. Estate Management and Settlement in the Upper Richelieu Valley, 1760-1854*, p. 113; Jean-Dominique BROSSEAU, *Saint-Jean-de-Québec : origine et développements*, p. 125; *Idem.*, *Essai de monographie paroissiale. St-Georges d'Henryville et la seigneurie de Noyan*, p. 99; Pierre BRAULT, *Histoire de L'Acadie du Haut-Richelieu*, p. 43.

<sup>74</sup> Yolande LAVOIE, *L'émigration des Canadiens aux États-Unis avant 1930. Mesure du phénomène*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1972.

<sup>75</sup> Yves FRENETTE, « Macroscopie et microscopie d'un mouvement migratoire : les Canadiens français à Lewiston au XIX<sup>e</sup> siècle », dans Yves LANDRY, John Dickinson, Suzy PASLEAU et Claude DESAMA, dirs, *Les chemins de la migration en Belgique et au Québec, du XVII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècles*, Beauport/Louvain-la-Neuve, Éditions MNH/Académia, 1996, p. 221-232.

<sup>76</sup> Ludger BEAUREGARD, « Peuplement du Richelieu », p. 67.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 68.

## 2. Le Haut-Richelieu au XX<sup>e</sup> siècle

La vallée du Haut-Richelieu a développé sa production agricole assez rapidement : l'exploitation de terres très productives est favorisée par la proximité du marché de Montréal en pleine expansion dans les premières décennies du siècle. Très tôt, les paroisses situées à l'est de la rivière Richelieu (le comté d'Iberville) se sont spécialisées dans la production laitière à grande échelle pendant que les terres marécageuses à l'ouest de Saint-Jean étaient asséchées et que la culture de nouveaux produits y était favorisée par la mise sur pied d'un centre de recherches agricoles. Ces marais sont devenus des jardins maraîchers où l'on a fait (et fait encore) la production de légumes en plein champ.

La ville de Saint-Jean-Iberville a continué pendant ce temps à développer son secteur manufacturier auquel se sont greffées d'importantes fabriques transformant les produits agricoles. Avant la crise économique de 1982, le centre urbain était dynamique et ses activités étaient variées. De très grandes entreprises y côtoyaient de plus petites dans tous les domaines de la production. En perdant ses grandes filiales multinationales dans le cours des années 1980, Saint-Jean a pris un nouveau visage. Elle s'est transformée en banlieue de la région de Montréal, avec la construction de nouveaux quartiers domiciliaires et d'un très grand centre d'achats. Mais une part importante des résidents a dû chercher du travail à l'extérieur des limites de la ville.

### 2.1 Mise en valeur du territoire agricole

Le territoire agricole a été et est l'un des plus riches du Québec et sa situation géographique a favorisé son exploitation commerciale. Avant même que le marché montréalais absorbe leur production, les producteurs situés près de la rivière Richelieu exportaient leurs produits vers les États-Unis. Le foin et les chevaux ont été les premiers produits commercialisés par les habitants de la vallée. Quand le Québec a amorcé la spécialisation de sa

production agricole, les comtés de la vallée avaient une longueur d'avance. L'intensification de la production était encore décelable dans les années 1980 : les agriculteurs dirigeaient des entreprises considérables.

### 2.1.1 Émergence d'une agriculture commerciale

Depuis 1875 jusqu'à la crise de 1929, les paroisses de la plaine de Montréal ont produit du foin en très grande quantité pour le marché américain. Saint-Jean était alors « un gros centre du trafic de cette denrée, vendue de 20 à 24 dollars la tonne aux États-Unis<sup>78</sup> ». Au cours de ce demi-siècle, la vente du foin a constitué le principal revenu des agriculteurs de toute la plaine. Lorsque le cours de ce produit s'est effondré, les agriculteurs ont dû trouver rapidement une solution de rechange puisque la plupart d'entre eux avaient modernisé leur ferme en s'endettant. La croissance rapide de Montréal au début du siècle leur a offert un nouveau débouché : comptant 470 000 personnes en 1911 (plus 50 000 habitants environ dans les banlieues), l'île de Montréal dépasse le million d'habitants en 1931<sup>79</sup>. Différentes spécialités économiques sont adoptées dans la région. Dans les comtés qui nous intéressent, les paroisses de Saint-Rémi, Saint-Michel, Saint-Édouard, Sherrington ont produit des pommes de terre en primeur et d'autres légumes pour le marché de Montréal. D'autres paroisses, comme Napierville, Saint-Jean l'Évangéliste et Saint-Athanase d'Iberville ont développé la culture des légumes pour les conserveries. Enfin, les paroisses au sud du comté d'Iberville se sont tournées vers l'industrie laitière et l'élevage, tandis qu'au nord, au Mont-Saint-Grégoire, les vergers représentaient une partie importante du revenu agricole au milieu des années 1930<sup>80</sup>.

Donc, une agriculture qui s'est spécialisée au début du XX<sup>e</sup> siècle, mais c'était encore bien loin de la production industrielle. Toutefois, la production agricole de la vallée a progressé

---

<sup>78</sup> Raoul BLANCHARD, *L'Ouest du Canada français, Montréal et sa région*, p. 93.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 104-125.

plus rapidement vers la commercialisation que celle de l'ensemble du Québec<sup>81</sup>. En 1940, quatre fermes sur dix recensées au Québec sont classées comme « fermes vivrières combinées », c'est-à-dire que 50 % ou plus de leur revenu brut était composé des produits consommés par la famille et de la vente d'un type de produits<sup>82</sup>. Si les surplus sont vendus, les ventes d'un seul type de produit ne constituaient pas une part importante du revenu brut de la ferme. Il en était autrement dans la vallée du Haut-Richelieu. Dans les comtés de Saint-Jean et Iberville, plus du tiers des agriculteurs ont déclaré des ventes de produits laitiers qui ont atteint ou dépassé 50 % de leurs revenus bruts<sup>83</sup>. Dans le comté de Napierville, les contrastes étaient moins frappants. Cependant, plus de 20 % des producteurs de ce comté se sont engagés dans la production de pommes de terre et autres plantes-racines, alors que cette proportion n'atteignait pas 1 % pour l'ensemble du Québec. Cette nouvelle spécialité a bénéficié du soutien des gouvernements fédéral et provincial qui ont investi dans l'assèchement des marais et le financement de la recherche.

### 2.1.2 Assèchement des marais et production maraîchère

Au milieu des années 1930, le gouvernement fédéral a installé une ferme expérimentale à Sainte-Clothilde de Châteauguay dans le but de faire l'inventaire des possibilités d'exploitation de grandes étendues de sols organiques (terres noires) du sud-ouest du Québec. On retrouve ce genre de sols propices à la culture des légumes en plein champ dans les paroisses de Saint-Michel, Saint-Patrice de Sherrington, Saint-Édouard, Napierville et Saint-Blaise. Puis, vers 1945, le gouvernement du Québec a entrepris l'assèchement des marécages en creusant des rivières et en drainant les terres.

---

<sup>81</sup> Quelques tableaux statistiques élaborés à partir des données de recensement sont présentés à l'annexe 6.

<sup>82</sup> Voir le tableau 7 (« Type de ferme en 1940 en %, Québec et comtés ») de l'annexe 6.

<sup>83</sup> Pour l'ensemble du Québec, à peine 10 % des agriculteurs déclaraient des ventes provenant de l'industrie laitière atteignant ou dépassant 50 % des revenus bruts de la ferme.



Une véritable campagne de colonisation est par la suite entreprise, si bien que les origines de la population occupant les terres noires diffèrent du reste de la vallée. Selon Yolande Lépine, seulement 12 % des maraîchers de ces paroisses occupaient leurs terres depuis plus d'une génération au moment de son enquête en 1970. Environ 40 % de la population provenaient des comtés bordant la zone marécageuse et 8 % d'autres régions du Québec. Les Hollandais, Français, Luxembourgeois, Portugais, Italiens arrivés au moment de la Deuxième guerre représentaient 22 % des habitants des terres noires. Ces immigrants se sont engagés comme ouvriers agricoles et ont ensuite profité de conditions d'achat favorables pour devenir maraîchers. Un autre groupe composé de jardiniers de l'île Jésus et de l'île de Montréal, repoussé par les progrès de l'urbanisation, formait 18 % de la population des terres noires en 1970.

Dès leur installation, les maraîchers ont bénéficié d'un développement technologique qui a favorisé la spécialisation grâce à la recherche effectuée à la ferme expérimentale de Sainte-Clothilde. Situés à proximité de Montréal, les producteurs des terres noires avaient souvent une bonne expérience de la production de légumes pour le marché urbain. L'une de ces grandes familles de maraîchers est celle des Guinois de Sainte-Clothilde. Pierre Guinois, d'origine française, est arrivé à Montréal en 1900 et y a travaillé comme ouvrier agricole. Il a introduit des variétés de céleri et de laitue qui sont devenues très recherchées au marché Bonsecours. Après avoir exploité des terres situées dans l'actuel quartier Saint-Michel, à Montréal, la famille Guinois en a défriché de nouvelles à Sainte-Clothilde et a favorisé l'établissement d'autres immigrants dans les environs<sup>84</sup>.

---

<sup>84</sup> Yolande LÉPINE, *Intégration d'une communauté rurale de la banlieue maraîchère de Montréal à la société urbaine post-industrielle*, M. A. géographie. Université de Montréal, 1972, p. 18-19.

### 2.1.3 Commercialisation accrue de la production agricole

Dans les années 1960, la tendance à la commercialisation de l'agriculture dans la vallée du Haut-Richelieu a continué de s'affirmer. Si le revenu des fermes du comté de Napierville dépassait alors à peine la moyenne québécoise, celui des fermes des deux autres comtés s'en distanciaient favorablement, particulièrement dans Iberville. Plus de 55 % des fermes commerciales<sup>85</sup> de ce comté ont déclaré des revenus dépassant 5 000 dollars, alors que les trois quarts des agriculteurs québécois se situaient en dessous de ce seuil<sup>86</sup>. Cette avance dans la commercialisation est encore perceptible dans le classement des exploitations selon leur produit principal<sup>87</sup>. L'ensemble du Québec est nettement orienté vers la production laitière avec plus de 60 % des fermes commerciales dans cette catégorie. Toutefois, le comté d'Iberville l'a été encore davantage : plus des trois quarts des agriculteurs étaient des producteurs laitiers. Dans les comtés de Napierville et de Saint-Jean, les ventes des producteurs sont partagées entre les produits laitiers, la production de fruits et légumes et les grandes cultures autres que le blé et les menus grains<sup>88</sup>. Cette dernière spécialité a été particulièrement importante dans le comté de Napierville puisqu'elle touchait le tiers des fermes commerciales, alors que moins de 3 % des producteurs québécois se classaient dans cette catégorie.

Au recensement de 1981, les trois comtés se démarquaient encore de l'ensemble du Québec<sup>89</sup>. Si dans la province la production laitière a régressé pour faire place à une nouvelle

---

<sup>85</sup> On ne considère ici que les fermes commerciales, c'est-à-dire celles qui déclaraient des ventes de produits agricoles de \$1 200 ou plus. Le classement économique des fermes tenait compte de la valeur des produits vendus et du travail hors de la ferme de l'exploitant et de sa famille. Voir l'introduction du *Recensement 1961, Agriculture Québec*, bulletin 5.2-1, juin 1963, 96-535 au catalogue, p. xii.

<sup>86</sup> Toutes les valeurs sont en dollars courants.

<sup>87</sup> Les fermes commerciales, déclarant des ventes de \$1 200 ou plus, ont été classifiées selon le produit qui a rapporté 51 pour cent ou plus des ventes totales. Voir Introduction, *Recensement 1961, Agriculture Québec*, bulletin 5.2-1, juin 1963, no 96-535 au cat., p. xii-xiii.

<sup>88</sup> Par exemple, le foin et les cultures fourragères, les pommes de terre, les navets et autres plantes-racines.

<sup>89</sup> Les fermes commerciales en 1981 étaient celles qui déclaraient des ventes de \$2 500 ou plus. Les pourcentages ne sont donc pas comparables avec ceux de 1961. Cependant, ils révèlent tout de même les grandes tendances.

diversification de la production<sup>90</sup>, dans les comtés d'Iberville et de Saint-Jean il y a eu polarisation entre l'industrie laitière et la culture des menus grains (sauf le blé). Napierville était encore plus à l'écart : on y trouvait très peu de producteurs laitiers, mais plus de 37 % des fermes produisaient des fruits et légumes, alors que cette spécialité était adoptée par environ 5 % des fermes dans l'ensemble du Québec. Les ventes des producteurs rendaient compte aussi d'une commercialisation plus poussée. Seulement 8,6 % des fermes québécoises déclaraient des ventes de \$100 000 ou plus en 1981, en regard de 14 % dans Napierville, 19 % dans Saint-Jean et 23,5 % dans le comté d'Iberville.

Les agriculteurs des trois comtés à l'étude se sont orientés plus rapidement vers la commercialisation au début du siècle et plusieurs d'entre eux ont choisi des spécialités différentes des autres producteurs québécois. En 1981, ils se situaient encore à l'avant-garde, tant par le choix de leur spécialité que par leur revenu.

## 2.2 Développement industriel

La ville de Saint-Jean a poursuivi, au XX<sup>e</sup> siècle, la diversification de sa structure industrielle. Plusieurs grandes entreprises d'envergure nationale et internationale y ont installé des filiales durant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, particulièrement dans le secteur manufacturier. En 1941, plus de 55 % de la population active est employée dans les manufactures, alors que cette proportion dépassait légèrement 25 % dans l'ensemble du Québec<sup>91</sup>. Les deux grands secteurs de l'activité industrielle de la ville de Saint-Jean étaient la métallurgie et le textile. La compagnie Singer, fabricant de moulins à coudre, a ouvert ses portes en 1904 et est devenue rapidement l'un des plus gros employeurs. À côté de la Belding Corticelli, présente à Saint-Jean depuis 1878, d'autres grandes firmes spécialisées dans la

---

<sup>90</sup> Comme au recensement de 1961, c'est l'ensemble de l'élevage qui tient la deuxième place.

<sup>91</sup> La population active de 14 ans et plus classée par industrie est donnée pour la ville de Saint-Jean et pour l'ensemble du Québec dans le recensement de 1941.

production textile y ont installé des succursales<sup>92</sup>. Toutefois, ce type de grandes entreprises n'a pas dominé complètement la structure industrielle de la ville puisqu'une centaine d'établissements engageaient moins de 50 ouvriers chacun dans les années 1950<sup>93</sup>. La transformation des produits agricoles, par exemple, était aussi un secteur important d'activités. Au milieu du siècle, 150 producteurs laitiers des paroisses des environs vendaient leur lait à trois laiteries de Saint-Jean. Deux grandes conserveries embauchant 500 travailleurs saisonniers commandaient leurs légumes aux producteurs locaux. La Windsor Canning, installée depuis 1895, était en effet concurrencée par la conserverie David Lord établie en 1924. Dans les années 1950, David Lord possédait des établissements à Saint-Jean, Napierville, Saint-Denis, Sainte-Angèle, Laprairie et Saint-Eustache<sup>94</sup>.

Dans les paroisses rurales, le développement s'est fait de concert avec la commercialisation de l'agriculture. Les ateliers de fabrication mécanique et de réparation de l'outillage, les magasins pour la vente d'engrais et de semences, les fabriques transformant les produits agricoles se sont multipliés. Par exemple, une conserverie est ouverte à L'Acadie vers 1945; elle mettait en boîtes chaque année la récolte de 500 arpents de maïs sucré et des milliers de gallons de pommes en morceaux<sup>95</sup>. La conserverie de Lacolle produisait 25 000 caisses de tomates et engageait 75 employés à la même époque. Deux conserveries à Saint-Valentin mettaient ensemble sur le marché environ 4 000 caisses de légumes<sup>96</sup>. Vers 1950, une laiterie alimentée par le lait de 235 producteurs de Saint-Georges et de Clarenceville était établie à Henryville<sup>97</sup>. La beurrerie de Napierville a pour sa part servi de poste d'écémage pour la laiterie Granger de Saint-Jean<sup>98</sup>.

---

<sup>92</sup> Ludger BEAUREGARD, *Vallée du Richelieu*, p. 261-262.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 262-263.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 196-197.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 204.

Il est toutefois difficile d'appuyer ces observations par des données statistiques. La répartition de la main-d'œuvre selon les divisions industrielles au recensement de 1961 montre que la proportion de travailleurs dans les manufactures pour les trois comtés observés se rapprochait de la moyenne québécoise. Un peu plus du quart de la main-d'œuvre au Québec travaillait à la production manufacturière; il y en avait 28,5 dans le comté d'Iberville, 21,4 dans Napierville et 34,2 dans le comté de Saint-Jean. L'activité du centre urbain Saint-Jean-Iberville dépendait un peu plus de l'industrie avec une proportion de 38,7 % de sa main-d'œuvre qui y travaillait.

En 1981, seule la ville d'Iberville était plus industrialisée que l'ensemble du Québec (31,5 % de la population active contre 22,4 %)<sup>99</sup>. L'écart qui avantageait la ville de Saint-Jean dans les années 1940 et 1960 a pratiquement disparu. La désagrégation des bases industrielles de la ville s'est poursuivie avec la crise économique des années 1980. Les rapports entre la vallée du Haut-Richelieu et le marché économique nord-américain se sont transformés au cours de cette décennie, entraînant la fermeture de la plupart des filiales de grandes multinationales, telles la Singer, la Dominion Textile (Tissage Richelieu) et la Westinghouse. Par contre, le développement du secteur commercial était manifeste, la construction récente d'un très grand centre commercial en témoignait.

### 2.3 Dynamique ville-campagne

Depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin des années 1970, plusieurs générations d'agriculteurs se sont rendus à Saint-Jean pour vendre leurs produits au marché<sup>100</sup>. Dans les années 1950, l'enquête réalisée par Ludger Beauregard a démontré qu'environ 220 producteurs

<sup>99</sup> En 1981, Statistique Canada recense la population active et non plus la main-d'œuvre. En 1961, on considère la main-d'œuvre de 15 ans et plus, c'est-à-dire toute personne ayant un emploi ou étant en recherche d'emploi. Le concept de population active retenu en 1981 ne considère que les personnes qui ont travaillé entre le 1er janvier 1980 et la date du recensement.

<sup>100</sup> S. DRAPEAU, *Colonisation du Bas-Canada*, Québec, Brosseau, 1863, p. 299, cité dans Ludger BEAUREGARD, *Vallée du Richelieu*, p. 260.

agricoles provenant d'une vingtaine de paroisses des environs, aussi éloignées que Saint-Rémi, Farnham et Rougemont, transigeaient au marché de Saint-Jean<sup>101</sup>. Le centre urbain de Saint-Jean-Iberville offrait également des services commerciaux, professionnels et financiers aux habitants de la vallée. Dans les années 1950, près de 400 magasins sont ouverts à Saint-Jean et Iberville. Saint-Jean possédait un réseau d'institutions d'enseignement qui desservait la population de la campagne : un collège, une école normale, des couvents, une école d'arts et métiers, un collège militaire. Enfin, le Haut-Richelieu détenait au milieu du siècle quatre journaux avec un tirage total de 20 000 exemplaires. Si au cours des décennies suivantes plusieurs de ces institutions ont disparu ou ont été profondément transformées, Saint-Jean-Iberville est demeuré un centre régional important. À la fin des années 1960, le marché aux denrées a perdu plus de la moitié de ses fournisseurs, mais son pouvoir d'attraction est toujours aussi étendu dans l'espace<sup>102</sup>. Saint-Jean possédait encore des institutions d'enseignement postsecondaire et quatre journaux (dont un de langue anglaise) en 1968<sup>103</sup>.

Cependant, le pouvoir d'attraction de Montréal était aussi un fait incontournable dans l'histoire du développement de la vallée du Haut-Richelieu. Nous l'avons vu, plusieurs maraîchers du comté de Napierville sont davantage attirés par le marché de Montréal que par celui de Saint-Jean. L'analyse des données du recensement de 1961 concernant la répartition de la main-d'œuvre selon les industries a révélé que les trois comtés observés ont fourni relativement peu de travail dans les secteurs des finances, du commerce et des services en comparaison de l'ensemble québécois. Même, le comté de Saint-Jean s'est retrouvé à quelques points de pourcentage derrière la moyenne québécoise. Mais en 1981, les trois comtés ont comblé leur retard dans le secteur commercial<sup>104</sup>. Par contre, les activités reliées aux finances

---

<sup>101</sup> Ludger BEAUREGARD, *op. cit.*, p. 264.

<sup>102</sup> Mohamed LAGHAOUT, *St-Jean-Iberville, centre régional et ville satellite* (Essai de géographie active), p. 267.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>104</sup> Le concept définissant la population active (main-d'œuvre) et le classement des industries ont été modifiés entre 1961 et 1981. Toutefois, comme nous voulons discerner les grandes tendances du développement, nous avons conservé les données telles que présentées par Statistique Canada.

et aux services offraient toujours moins de possibilités d'emplois aux habitants de la vallée du Haut-Richelieu qu'à ceux de l'ensemble du Québec.

L'ombre de Montréal planait aussi d'une autre manière. Si plusieurs habitants de la vallée du Haut-Richelieu ont préféré le marché, les commerces et les services de la grande ville, un certain nombre s'y rendaient quotidiennement pour y travailler. Le développement du réseau autoroutier a contribué à renforcer l'intégration de Saint-Jean à l'économie de Montréal<sup>105</sup>. Centre manufacturier d'avant-garde au début du siècle, Saint-Jean n'en a conservé que quelques vestiges dans les années 1990. Elle est maintenant devenue à la fois ville-dortoir et centre régional de commerce et de services. Si elle a continué d'attirer la population des paroisses environnantes pour le travail et les transactions de la vie quotidienne, elle a aussi développé les caractéristiques des villes de banlieue avec ses migrants quotidiens, ses centres commerciaux entourés de secteurs résidentiels et ses boulevards bordés de toutes les grandes chaînes de restaurants.

\*\*\*\*\*

L'objet de la recherche ne consiste pas à démontrer la particularité ou l'exemplarité de la vallée du Haut-Richelieu face à l'ensemble du Québec puisque nous ne faisons pas ce type de comparaison dans l'analyse des rituels. Par contre, il nous paraît essentiel de savoir que cette région a été très tôt intégrée au commerce continental et qu'elle a aussi très tôt cherché à satisfaire aux demandes en produits agricoles des marchés de Saint-Jean et de Montréal. L'exploitation de la forêt et plus tard l'orientation qu'a pris la production agricole s'inscrivaient dans cette relation dynamique qui a placé la vallée au centre du commerce entre Montréal et le Nord-Est des États-Unis. Le rôle militaire, industriel et commercial que s'est donné Saint-Jean a imprimé un développement particulier aux campagnes environnantes : il y a favorisé la

---

<sup>105</sup> Martial FAUTEUX, « La croissance de la population dans la région de Montréal, 1971-1981 », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 27, no 71 (septembre 1983) : 165-183. L'autoroute 35 relie Saint-Jean aux autres villes de la rive sud et à l'autoroute 10 qui mène à Montréal ou Sherbrooke.

multiplication des voies de communication et l'essor de la production, particulièrement dans le secteur agro-alimentaire. Mais les zones d'influence de Montréal et des villes des États-Unis ont chevauché l'attraction exercée par Saint-Jean. L'espace de la vallée est rapidement approprié et soumis, au cours des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, aux contingences du développement économique nord-américain.

L'origine diversifiée et la mobilité de la population de cette région sont également des constats qui éclairent notre observation de la ritualité. À côté de familles installées dans la vallée du Haut-Richelieu au lendemain de la Défaite, des Loyalistes y ont trouvé, pour un certain temps, une terre d'accueil. Mais la proximité des États-Unis a aussi favorisé le départ des familles francophones lorsque la terre n'a plus suffi à l'établissement des enfants. Le peuplement de la vallée s'est poursuivi dans les premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle : à la faveur des innovations technologiques permettant la culture en zones marécageuses, des immigrants en provenance de l'Europe ont pu y acquérir de bonnes terres, peu dispendieuses et situées près des marchés. En fait, la population de cette région n'apparaît ni homogène, ni stable.

Ce contexte mouvant nous semble peu favorable à la construction d'un rituel complexe et à son implantation en milieu paysan. L'observation des rituels du mariage dans ce milieu devrait nous faire voir une grande variabilité des conduites de même que leur faible ramification. Toutefois, une ritualité sommaire et hétérogène offre moins de résistance à la diffusion de nouveaux rites. Nous pensons que ces traits caractéristiques de la vallée du Haut-Richelieu - l'intégration rapide des milieux ruraux à l'espace urbain, la mobilité et l'origine diversifiée de la population - ont contribué à donner plus d'emprise aux rites qui sont associés à l'urbanité. Il est probable que certaines pratiques rituelles caractéristiques de la modernité, comme la robe blanche et le voyage de noces, sont déjà connues parmi les agriculteurs dans les années 1930. Si nous attendons des écarts peu marqués entre les rituels de la ville et ceux de la campagne, nous pourrions par contre cerner l'ampleur de la pénétration des rites urbains au sein des familles agricoles.



**SECTION 2**  
**LES RÉSULTATS DE L'ENQUÊTE**

La seconde section de la thèse présente les résultats de l'enquête. C'est le rituel lui-même, dans son déroulement temporel, qui constitue la trame de cette section. Nous avons découpé le rituel en séquences et chacune de ces séquences fait l'objet d'un chapitre. Les données comparatives entre la ville et la campagne et entre les différentes catégories socioprofessionnelles sont intégrées de manière à éviter les répétitions. De façon générale, pour chacun des rites, nous présentons d'abord les résultats de l'enquête pour les mariages de la période 1920-1940 et ensuite pour ceux de la période 1980-1995.

La présentation consécutive de ces différents niveaux de comparaison favorise la prise en compte de la variabilité de la coutume. Les rituels visent à orienter les gestes vers une norme ou un modèle. Mais nous ne cherchons pas à retracer cette norme; notre objectif est d'observer la diffusion du changement culturel perceptible à travers les rites du mariage. Nous devons donc rechercher sous l'apparente uniformité de la coutume des écarts dans la mise en scène des gestes. Des différences même minimales peuvent annoncer ce changement. La présentation simultanée des résultats dans les deux corpus d'entrevues permet de démarquer les nouvelles tendances qui émergent au début du siècle et qui vont connaître une large diffusion. Par exemple, l'implantation du rite de la robe blanche chez les couples mariés récemment nous amène à accorder une attention particulière aux premières femmes qui ont porté ce genre de vêtement dans la période 1920-1940.

Le choix de présenter ensemble la segmentation des corpus reflète également notre volonté de reconstituer la cohérence des rituels sans préjuger de la prééminence de l'un d'eux. Ni le rituel du mariage à la ville, ni celui de la campagne n'obtient une place qui en ferait un modèle à partir duquel l'autre se définirait. Nous pensons les rituels dans leurs interrelations réciproques.

**Chapitre 4**  
**Les fréquentations :**  
**les rites de mise à distance**

Les rites des fréquentations traduisent les rapports d'autorité au sein de la famille, entre parents et enfants, entre hommes et femmes. Pour retracer l'emprise plus ou moins grande des parents sur leurs enfants, il suffit d'observer les lieux et les modalités de rencontres entre les jeunes, les règles du choix d'un conjoint ou les coutumes et les conventions qui prescrivent les lieux et le temps des fréquentations. D'autres pratiques montrent comment s'instaurent les relations au sein du couple. En examinant par exemple les rites de la première rencontre ou les stratagèmes pour connaître l'identité du futur conjoint, ou encore le contrôle des fréquentations par les parents, on y décèle le degré de liberté accordée aux femmes dans le processus de formation des couples. Les deux axes d'interrogation de ce chapitre sont donc, d'une part, l'évolution du contrôle social exercé sur les jeunes au moment de la formation des couples, et d'autre part, le changement dans les relations entre les hommes et les femmes perceptible dans les rites des fréquentations.

Le cadre de vie des jeunes a subi de profondes transformations au XX<sup>e</sup> siècle à la suite de l'exode vers la ville et de la montée du travail salarié. L'indépendance financière que leur procure le travail à la ville autorise une mise à distance de la famille, même une contestation de l'autorité qui s'exerce sur eux. Mais cette liberté qu'ils pourraient s'arroger se manifeste-t-elle à travers les rites des fréquentations ? Nous formulons l'hypothèse que l'adaptation des rites des fréquentations n'a pas été immédiate. Des relations relativement bien encadrées entre les hommes et les femmes devraient être encore observées à la ville au début du siècle, l'autorité morale des parents et de l'Église suffisant à maintenir la distance. Au fil des ans, un mouvement graduel a toutefois conduit à l'atténuation des barrières entre les sexes.

L'étude des rites des fréquentations des couples mariés entre 1980 et 1995 doit préciser l'ampleur des changements survenus. Les jeunes se sont émancipés de la tutelle des parents et les femmes ont acquis leur autonomie dans les manifestations amoureuses. Certains rites ont cependant été conservés et l'autorité parentale, malgré la progression des mouvements de libération des jeunes, est demeurée l'une des valeurs symbolisées dans les rites des fréquentations. Ce chapitre sur les fréquentations vise donc en premier lieu à retracer

l'émergence des pratiques annonciatrices de l'émancipation des jeunes, ensuite à observer comment la transformation des rapports entre les sexes a influé sur les rites des fréquentations et enfin, à démontrer la lente adaptation des pratiques rituelles dans le contexte de l'urbanisation et de l'industrialisation.

## 1. La première rencontre

Des enquêtes effectuées dans différentes régions du Québec ont établi le rôle central du réseau familial dans la rencontre du conjoint et l'omniprésence de la famille pendant les fréquentations dans les milieux paysans<sup>1</sup>. Les jeunes de la campagne étaient intégrés à des réseaux de sociabilité où la veillée offrait des occasions de rencontre<sup>2</sup>. S'ils devaient travailler à l'extérieur de la ferme, les fils et filles d'agriculteurs comptaient encore sur le réseau familial pour faire la connaissance de leur futur conjoint<sup>3</sup>. Même à la ville, malgré une diversification des lieux de rencontre, les relations familiales et de voisinage demeuraient primordiales dans le choix d'un conjoint<sup>4</sup>. C'est tout de même là que s'est amorcé le changement au tournant des années 1930 : les rencontres pouvaient aussi avoir lieu au travail ou dans un lieu public, sans intermédiaire<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Sœur MARIE-URSULE, *Civilisation traditionnelle des Lavallois*, Québec, Les Presses universitaires Laval, 1951, p. 119; Marie-Josée HUOT, *Les pratiques rituelles entourant le mariage dans les régions du Saguenay et de Charlevoix*, M. A. Études régionales, Université du Québec à Chicoutimi, 1991, p. 49; Gérard BOUCHARD, Josée GAUTHIER, Marie-Josée HUOT, « Permanences et mutations dans l'histoire de la culture paysanne » dans G. BOUCHARD, dir., avec la coll. de S. COURVILLE, *La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 274; Anne-Marie DESDOUITS, *op. cit.*, p. 312.

<sup>2</sup> René HARDY, Gérard BOUCHARD, Anne-Marie DESDOUITS, « Les rituels du mariage dans les campagnes de la Mauricie/Bois-Francs et du Saguenay au XX<sup>e</sup> siècle : regards sur les spécificités régionales », dans *Érudition, humanisme et savoir en l'honneur de Jean Hamelin*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 276-277.

<sup>3</sup> Anne-Marie DESDOUITS, « Les rituels du mariage paysan sur la Côte-de-Beaupré et dans la Beauce » dans G. BOUCHARD, dir., avec la coll. de S. COURVILLE, *La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 309-310.

<sup>4</sup> Denise LEMIEUX et Lucie MERCIER, *Les femmes au tournant du siècle, 1880-1940. Âges de la vie, maternité et quotidien*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1989, p. 135.

<sup>5</sup> Denyse BAILLARGEON, *Ménagères au temps de la crise*, Montréal, Éditions du remue-ménage, 1991, p. 75.

Les lieux de rencontre des jeunes des deux sexes révèlent le degré d'autonomie qui leur est laissé : lorsque ces lieux sont restreints aux veillées, aux rencontres à la sortie de l'église ou aux noces, la marge de manœuvre des jeunes est plus limitée. Si ces lieux de rencontre sont ouverts aux lieux publics, aux aires de travail, à l'école, ils attestent une liberté de circuler qui dénote l'affaiblissement du contrôle exercé par les parents. La diversité des lieux de rencontre et la liberté d'aborder une personne inconnue laissent entrevoir une moins grande codification des rites des fréquentations. Et si cette liberté de circuler et de démontrer son attirance envers un éventuel conjoint est exercée autant par les femmes que par les hommes, elle pourrait indiquer l'érosion de ces rites, prenant la forme d'une grande variabilité des pratiques. Ce sont les hypothèses que nous allons vérifier dans ce chapitre.

### 1.1 Relations familiales, de voisinage et d'amitié

« Faire sa vie de jeunesse » dans les décennies des années vingt et trente supposait la plupart du temps que l'on commençait à participer activement aux veillées organisées par les membres de la famille et les voisins. C'était bien souvent grâce à leur famille que les hommes et les femmes se rencontraient, presque autant à la ville qu'à la campagne. Soirées de danse dans le temps « des Carnavals » (de la fête des Rois jusqu'au mardi gras), parties de sucre, noces, veillées de cartes entre voisins, les lieux de rencontre étaient surtout privés tout en étant très diversifiés<sup>6</sup>. Quelques-uns des couples interrogés s'étaient rencontrés lors d'événements à caractère public : une soirée soulignant l'élection du maire, une veillée du bon vieux temps organisée par un groupe de la paroisse, une soirée de cartes à la salle paroissiale, une procession de la Fête-Dieu, un festival d'été<sup>7</sup>. Enfin, le travail et la pratique d'un sport pouvaient aussi donner l'occasion de rencontrer son futur conjoint<sup>8</sup>. Les hommes circulaient

---

<sup>6</sup> N = 11.

<sup>7</sup> N = 5.

<sup>8</sup> N = 2. Pour ces deux couples, le futur conjoint était un inconnu et personne n'a présenté les futurs l'un à l'autre.

un peu plus librement que les femmes, puisqu'ils pouvaient être invités à participer aux activités familiales de leurs amis. Certaines femmes, surtout à la ville, profitaient aussi d'une grande liberté. Elles sortaient seules ou avec leur « cavalier », elles se rendaient visiter des amies, allaient danser et jouer aux cartes<sup>9</sup>.

En somme à la campagne, les relations familiales, d'amitié et de voisinage, tissées patiemment au fil des années, étaient déterminantes dans la rencontre d'un futur conjoint; elles ont conduit près de la moitié des informateurs au mariage<sup>10</sup>. La partie de sucre, la noce ou la veillée étaient des événements familiaux dont on profitait pour intégrer de nouveaux amis aux relations familiales et élargir le cercle des conjoints possibles. À l'occasion de ces veillées, il arrivait fréquemment qu'un ami ou un membre de la famille fasse office d'entremetteur avec la complicité de l'un des deux conjoints<sup>11</sup>.

À la ville, on a observé une sociabilité différente : les relations d'amitié n'étaient pas contenues dans le cadre familial, ce qui donnait aux groupes de jeunes une importance accrue. Les jeunes de la ville avaient plus souvent recours à l'intermédiaire d'un ami pour les présenter l'un à l'autre. Les liens amoureux s'établissaient aussi plus rapidement. La grande majorité des jeunes urbains, particulièrement parmi les travailleurs manuels, connaissaient leur futur conjoint depuis moins d'un an<sup>12</sup>. Quelques-uns ont même abordé un inconnu : ils se sont vus, se sont parlés et ont décidé de se fréquenter<sup>13</sup>. L'essor de cette pratique à la fin de la période coïncidait avec une diminution importante des rencontres encadrées par les relations familiales et de voisinage<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> Douze informatrices sur 35. Il s'agit de jeunes filles qui sortaient seules hors du cadre des relations familiales, chez des voisins, des amis ou même dans les lieux publics.

<sup>10</sup> Nous avons adopté la forme masculine dans le but d'alléger le texte.

<sup>11</sup> Pour huit couples sur 35, la rencontre du conjoint a été facilitée grâce à l'intermédiaire d'un frère, d'un cousin ou d'un ami.

<sup>12</sup> Huit couples sur neuf, dans cette catégorie, se connaissent depuis moins d'un an. (Le 10<sup>e</sup> couple de cette catégorie appartient au monde rural.)

<sup>13</sup> N = 3.

<sup>14</sup> Il faut mentionner ici qu'il y a plus de mariages de travailleurs manuels et non manuels à la fin des années 1930 alors que les agriculteurs interrogés sont plus nombreux à avoir célébré leur mariage à la fin des années 1920 et au début des années 1930.

## 1.2 Effritement des rites de rencontre dans la période 1980-1995

Les relations familiales, d'amitié ou de voisinage constituaient encore le cadre de nombreuses rencontres entre les jeunes dans la période 1980-1995<sup>15</sup>. Cependant, la proportion de ceux qui ont abordé un inconnu a quadruplé dans la période récente, comparativement aux mariages de la période 1920-1940<sup>16</sup>. Si les lieux de rencontre étaient déjà très diversifiés au début du siècle, ils l'étaient encore davantage entre 1980 et 1995. L'école, le travail, les discothèques, les soirées, une fête populaire et même un voyage ont permis aux jeunes de se côtoyer et de s'approcher. Le relâchement du contrôle parental exercé sur les jeunes de la ville, qui se traduisait par la diversification des lieux des fréquentations, était déjà entamé dans la période 1920-1940. Ce relâchement s'est poursuivi jusqu'aux années récentes. Pour les couples mariés récemment, les lieux variaient parce que toutes les occasions étaient bonnes; il n'y avait pas de règles bien précises dictant la rencontre des jeunes des deux sexes.

Des différences significatives concernant les lieux de rencontre départageaient cependant les agriculteurs des autres couples mariés récemment puisque la grande majorité de ceux-là ont rencontré leur conjoint dans le cadre de relations familiales et d'amitié<sup>17</sup>. Leurs relations amoureuses étaient encore l'aboutissement de longues amitiés<sup>18</sup>. Ce temps long des approches chez les jeunes agriculteurs contrastent avec la rapidité des rencontres chez les couples des autres catégories socioprofessionnelles<sup>19</sup>. Malgré cette forte résistance chez les agriculteurs, le relâchement du contrôle parental et l'atténuation des barrières entre hommes et femmes s'est poursuivi. À la fin de la période observée, de plus en plus de jeunes avaient tendance à fréquenter des personnes qu'ils connaissaient depuis moins d'un an.

---

<sup>15</sup> Onze couples sur 30 se sont rencontrés dans le cadre de relations familiales, d'amitié ou de voisinage, alors que six couples sur 30 ont été présentés par l'intermédiaire d'un ami.

<sup>16</sup> Cinq couples sur 35, dans la période 1920-1940, comparé à 13 sur 30 dans la période 1980-1995.

<sup>17</sup> Sept couples sur 10.

<sup>18</sup> Sept couples sur 10 mariés dans la période 1980-1995 se connaissaient depuis plus d'un an lorsque les fréquentations ont commencé, ce qui est exactement l'inverse dans les deux autres catégories.

<sup>19</sup> Cinq couples sur 10 se sont abordés rapidement, sans se connaître et sans intermédiaire, dans chacune des deux catégories (travailleurs manuels et non manuels).



## 2. L'initiative des fréquentations

La formalisation des rencontres entre les hommes et les femmes au début du siècle favorisait la passivité de ces dernières pour tout ce qui touche aux sentiments amoureux. Forcées d'attendre le prétendant puis la demande en mariage, limitées dans leur déplacement, elles avaient toutefois la possibilité de connaître leur destin et peut-être même de lui forcer la main. Divers auteurs ont associé le recours aux stratagèmes pour connaître l'identité de son conjoint à la situation précaire des femmes, contraintes au mariage pour assurer leur sécurité financière<sup>20</sup>. Dans la Mauricie et les Bois-Francs, environ la moitié des informatrices ont eu recours à des pratiques religieuses et symboliques afin de connaître l'identité de leur futur mari<sup>21</sup>. À Sainte-Brigitte de Laval, vingt-cinq procédés et croyances concernant le destin matrimonial ont été recensés dans les années 1940<sup>22</sup>.

S'il est vrai que les stratagèmes montrent les limites du pouvoir des femmes face à leur avenir ou la difficulté d'approcher les hommes, ils devraient être en voie d'érosion à la ville dans la période 1920-1940. La liberté de déplacement accordée aux jeunes femmes et la possibilité qu'elles avaient de parler à des inconnus devraient annoncer l'effritement de ces pratiques et leur disparition dans la période 1980-1995. Tentons de vérifier cette hypothèse.

---

<sup>20</sup> Horace MINER, *St-Denis : un village québécois*, Ville Lasalle, Hurtubise HMH, 1985, p. 276; Denise LEMIEUX et Lucie MERCIER, *Les femmes au tournant du siècle, 1880-1940*, p. 124; René HARDY, Gérard BOUCHARD, Anne-Marie DESDOUITS, « Les rituels du mariage dans les campagnes de la Mauricie/Bois-Francs et du Saguenay au XX<sup>e</sup> siècle : regards sur les spécificités régionales », p. 273.

<sup>21</sup> *Idid.*, p. 274. La proportion est à peu près la même au Saguenay, dans la Beauce et sur la Côte-de-Beaupré, bien que les stratagèmes y soient moins variés.

<sup>22</sup> Sœur MARIE-URSULE, *Civilisation traditionnelle des Lavallois*, p. 120-121. Nous ne savons pas si les informatrices de Sœur Marie-Ursule ont exécuté tous ces rites.

## 2.1 Stratagèmes et superstitions

La prière était la pratique la plus utilisée au début du siècle : plus de la moitié des témoins y ont eu recours<sup>23</sup>. Ces stratagèmes religieux visaient à faciliter une conquête amoureuse ou à être éclairé face à une rupture ou à une demande en mariage. Les rites symboliques étaient plus variés et étaient connus dans toutes les catégories socioprofessionnelles<sup>24</sup> : le sel avalé par la jeune fille avant de s'endormir pour rêver que son futur mari lui apporte à boire, la « tireuse de cartes » que l'on consultait pour savoir si les amours allaient continuer, le tablier mouillé pour savoir si le futur est un ivrogne, la pelure de pomme jetée de la main droite pour connaître l'initiale du prénom de son futur mari, les noms de jeunes hommes du voisinage écrits sur des bouts de papier, pliés et placés dans un bol d'eau sous le lit pour voir lequel sera le plus déplié le lendemain matin, ou le morceau de gâteau de noces enveloppé dans une serviette de table et glissé sous l'oreiller pour rêver à son promis<sup>25</sup>. Une informatrice a livré un détail intéressant concernant le morceau de gâteau de noces offert aux invités :

C'était traditionnel, ils donnaient toujours un petit morceau de gâteau de noces, c'est peut-être pour ça, ils donnaient ça aux filles qui n'étaient pas mariées. Même il y en avait, quand c'était des grands mariages sociaux, ils donnaient le petit morceau de gâteau dans une boîte, une belle petite boîte blanche attachée avec un petit ruban<sup>26</sup>.

Cette énumération ne doit pas cacher l'essentiel : si plusieurs stratagèmes étaient connus, peu ont été utilisés dans la période 1920-1940<sup>27</sup>. En fait, six personnes sur dix à la campagne et plus de huit sur dix à la ville ont affirmé ne pas avoir exécuté ce genre de rites<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> Sept couples sur 11. Dans quatre cas, dont trois qui sont issus de familles d'agriculteurs, il n'y a pas d'autres stratagèmes que la prière.

<sup>24</sup> Nous considérons ici les pratiques exécutées par nos témoins et non celles dont ils ont eu connaissance.

<sup>25</sup> Une seule personne nous a dit l'avoir fait (Entrevue no 4) mais plusieurs témoins affirment connaître ce rite (N = 7). Une première variante du morceau de gâteau placé sous l'oreiller : Les jeunes filles invitées à un mariage empruntent le jonc de la mariée dans lequel elle font passer un morceau du gâteau. Une seule informatrice affirme qu'on lui a demandé son jonc dans ce but (Entrevue no 14).

<sup>26</sup> Entrevue no 18.

<sup>27</sup> Onze couples témoignent de l'exécution des rites (religieux et symboliques) et le même nombre a vu ou entendu parler d'un rite (sur 35 entrevues).

<sup>28</sup> La proportion varie légèrement selon les catégories : elle est de six sur 10 pour les agriculteurs, sept sur 10 pour les travailleurs manuels et de huit sur 10 pour les travailleurs non manuels.

Quelques témoins étaient réticents à répondre à ces questions qui, à leurs yeux, manquaient de distinction; ces gestes auraient été incongrus dans leur entourage. Une informatrice a ri lorsque nous lui avons parlé du morceau de gâteau de noces placé sous l'oreiller afin de rêver à son futur mari. Elle connaissait très bien la pratique, mais elle nous a dit qu'elle ne l'avait jamais utilisée. « C'était comme une superstition, une mode », a-t-elle ajouté<sup>29</sup>. Cette réserve envers des coutumes perçues comme populaires se doublait en effet d'une retenue face à ce que les témoins considéraient comme des superstitions. Quelques-uns ont tenu à mentionner qu'ils n'étaient pas superstitieux<sup>30</sup>.

À toutes les époques, les rites qualifiés de magiques et les croyances qui débordaient les enseignements de l'Église, échappant au contrôle de l'institution, ont été réprimés sévèrement<sup>31</sup>. En Nouvelle-France, l'Église jugeait illicite de placer un miroir sous son chevet afin de rêver à son futur époux. L'aveu de ce geste au confessionnal constituait d'ailleurs un cas réservé qui nécessitait l'absolution de l'évêque<sup>32</sup>. Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, Mgr Bourget condamnait plusieurs pratiques ésotériques dont celles facilitant le choix d'un époux<sup>33</sup>. Il y oppose le religieux au superstitieux, et ajoutait que « l'homme qui n'est pas religieux, sera nécessairement superstitieux<sup>34</sup> ». La décision de se marier devait être prise, explique-t-il, en priant Dieu et non en ayant recours à toutes sortes de coutumes « diaboliques ». Ces mises en garde ne sont pas réitérées par les évêques de Saint-Jean et de Saint-Hyacinthe au cours du XX<sup>e</sup> siècle. Toutefois, l'Église ne tolérait pas davantage les pratiques ésotériques. Un

---

<sup>29</sup> Entrevue no 31.

<sup>30</sup> N = 5.

<sup>31</sup> Marie-Aimée CLICHE, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France. Comportements populaires et encadrement ecclésial dans le gouvernement de Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1988, p. 65-74; Jean-Claude SCHMITT, « "Religion populaire" et culture folklorique », *Annales E.S.C.*, vol. 31, no 5 (sept.-oct. 1976), p. 948-949; François-André ISAMBERT, *Rite et efficacité symbolique*, Paris, Le Cerf, 1979, p. 60-61;

<sup>32</sup> Marie-Aimée CLICHE, *op. cit.*, p. 65.

<sup>33</sup> Église catholique, Diocèse de Saint-Hyacinthe, *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Saint-Hyacinthe*, vol. 1, Montréal, Beauchemin, 1888, p. 519. Cette lettre a été écrite par Mgr Ignace Bourget le 18 janvier 1854, mais l'évêque de Saint-Hyacinthe, Mgr Prince, la recommande aux curés de son diocèse. Elle est donc publiée avec les autres documents au moment de l'édition des mandements en 1888.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 507.

informateur marié à la fin des années 1930 a affirmé que le curé interdisait le recours aux stratagèmes : « C'était défendu ces affaires-là, c'était parler au diable. Il avait pour son dire (le curé) qu'un morceau de carton ne parle pas (se faire « tirer aux cartes »)<sup>35</sup> ».

La rareté des stratagèmes chez les couples mariés dans la période 1920-1940, et plus encore parmi ceux de la ville, nous incitait à postuler leur disparition dans la période 1980-1995. Pourtant, tel n'est pas le cas. Ces gestes posés afin de connaître l'identité du futur époux étaient assez répandus chez les couples mariés récemment<sup>36</sup>. L'une de ces jeunes femmes connaissait et a déjà essayé le rite de placer la photo de son ami sous son oreiller pour rêver à lui<sup>37</sup>. Avant la première rencontre, au début des fréquentations ou un peu avant de prendre la décision de se marier, plusieurs informatrices ont eu recours à des gestes divinatoires : les lignes de la main, la carte du ciel, les feuilles de thé, les cartes ou le tarot ont révélé des détails identifiant celui qui leur était destiné<sup>38</sup>. Certaines ont affirmé avoir fait des prières pour obtenir la confirmation de leur choix<sup>39</sup>. Des dictons, l'effeuillage de la marguerite ou le bouquet de nocces que l'on attrape permettaient de deviner si le mariage avait lieu prochainement<sup>40</sup>. Une informatrice a interprété certains signes dans le but d'obtenir le consentement de son père décédé<sup>41</sup>. Ces coutumes ne ralliaient pas la grande majorité des informateurs; par contre, la proportion de ceux et celles qui les ont exécutées a augmenté légèrement dans les mariages récents en comparaison avec les mariages de la période 1920-1940. C'est là une donnée importante. Les changements survenus au cours du siècle dans la définition du statut des

---

35 Entrevue no 9.

36 Douze couples sur 30 témoignent de stratagèmes en comparaison de 11 sur 35 pour les mariages célébrés dans la période 1920-1940.

37 Entrevue no 38.

38 N = 6.

39 N = 2.

40 Les dictons sont rapportés par une seule informatrice : marcher sur la queue d'un chat empêche le mariage dans l'année, se bercer souvent signifie que l'on va rester « vieille fille », le jupon qui dépasse veut dire qu'on va aller à un mariage (Entrevue no 60). Deux informateurs ont parlé de la marguerite que l'on effeuille (Entrevues nos 43 et 58). Une informatrice a mentionné qu'au début de leurs fréquentations, son mari et elle ont assisté à un mariage au cours duquel elle a attrapé un bouquet de nocces (Entrevue no 63).

41 Entrevue no 59.

femmes n'ont pas entraîné la disparition des stratagèmes dont l'objectif est de présager l'identité du futur époux comme nous nous y attendions.

## 2.2 Rite de la première rencontre

Les stratagèmes, expliquait un informateur, qui rejoint les interprétations des historiens et ethnologues, étaient liés à la passivité des femmes face à l'initiative des fréquentations : « Tu sais dans ce temps-là, les filles faisaient pas des “ avances ”. Elles attendaient que le garçon fasse des “ avances ”<sup>42</sup>. » Pour la très grande majorité des personnes interrogées, aucun doute n'était possible sur l'identité de la personne qui avait fait les premiers pas. L'initiative des fréquentations appartenait aux hommes : « faut être indépendante avec les garçons », disait le père de l'une des informatrices à ses filles<sup>43</sup>. Signe annonciateur d'un changement, quelques informateurs ont été incapables de préciser lequel des deux avait fait les premiers pas<sup>44</sup>. Dans les familles de journaliers et d'ouvriers de la campagne, il était même concevable qu'une femme puisse démontrer son intérêt à un jeune homme<sup>45</sup>. Ces gestes marginaux annonçaient l'affranchissement des femmes face à la coutume.

Cependant, en règle générale, les femmes ne faisaient pas les premiers pas. Elles attendaient l'initiative des hommes tout en étant très actives dans le processus de formation des couples. Comme l'a aussi observé Peter Ward chez les jeunes Canadiens anglais du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>46</sup>, elles ne rataient pas l'occasion de présenter l'un à l'autre des jeunes célibataires qui ne

---

<sup>42</sup> Entrevue no 17.

<sup>43</sup> Entrevue no 31.

<sup>44</sup> N = 3.

<sup>45</sup> N = 2. Les deux femmes ont été salariées avant leur mariage, la première comme domestique, la seconde comme journalière.

<sup>46</sup> Peter WARD, *Courtship, Love, and Marriage in Nineteenth-Century English Canada*, Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 1990, p. 84.

se connaissaient pas. Plus audacieuses encore, quelques-unes ont utilisé leur réseau d'amis, de connaissances et d'apparentés pour aider une amie à trouver un compagnon<sup>47</sup>.

D'autres indices révèlent la marge de manœuvre laissée aux femmes quand venait le temps de faire les premiers pas. Près de la moitié des informatrices ont repoussé l'initiative d'un prétendant en vue des fréquentations, souvent en invoquant leur jeune âge ou le refus des parents<sup>48</sup>. Les femmes ne donnent pas l'impression d'avoir été captives de l'initiative des hommes. La moitié d'entre elles ont rompu au moins une fois des fréquentations, quelques-unes avec leur futur époux à qui elles ont imposé une rupture afin qu'ils aient l'occasion de rencontrer d'autres personnes<sup>49</sup>. Les femmes n'avaient pas les mains liées et ne se sentaient pas obligées d'épouser le premier venu.

L'érosion de certains rites des fréquentations dans la période 1980-1995 est également perceptible dans l'initiative des fréquentations. Un peu moins de femmes que d'hommes ont fait les premiers pas, sauf dans la catégorie des travailleurs non manuels<sup>50</sup>. Par contre, plusieurs informateurs n'ont pu dire lequel s'était commis le premier, le rapprochement résultant plutôt d'un mouvement réciproque. Au cours des dernières années de la période observée, il n'est plus possible de dégager une règle de conduite. Les pratiques ont atteint un point d'équilibre.

### 2.3 Stratagèmes et statut des femmes

Les historiens et ethnologues ont expliqué le recours aux stratagèmes afin de connaître l'identité du futur mari par le faible statut des femmes, qui possédaient peu de moyens pour

---

<sup>47</sup> N = 3. La première a rencontré son mari au cours d'une sortie à quatre dans une salle de danse, planifiée par son amie; la deuxième se rendait au salon funéraire et son amie a elle aussi planifié une sortie à quatre. Une troisième informatrice a demandé à son frère de prendre l'initiative pour elle.

<sup>48</sup> Quinze informatrices sur 32 (la question n'était pas posée aux hommes).

<sup>49</sup> Quinze entrevues sur 32 (en excluant les trois entrevues réalisées avec un homme seul).

<sup>50</sup> Dans les mariages récents, chez les travailleurs manuels, la proportion d'hommes ayant fait les premiers pas est la plus élevée avec cinq informateurs sur 10. Elle est de trois sur 10 chez les agriculteurs et aussi chez les travailleurs non manuels. Au total, 11 hommes sur 30 et huit femmes sur 30 ont fait les premiers pas.

influencer le cours de leur destin matrimonial. Mais notre enquête montre que le rite des stratagèmes n'était pas exclusivement réservé aux femmes : les hommes aussi ont prié dans le but de connaître leur vocation (mariage ou célibat) ou pour obtenir de l'aide dans la conquête amoureuse<sup>51</sup>. L'exécution de ce type de pratiques ne dépendait donc pas du sexe de l'informateur même si beaucoup plus de femmes que d'hommes s'y adonnaient.

De plus, les jeunes femmes mariées depuis 1980 n'ont pas subi les mêmes contraintes que leurs aînées à propos de leur déplacement et de la démonstration d'intérêt vis-à-vis d'un jeune homme. Pourtant, elles ont continué d'avoir recours aux stratagèmes afin de connaître l'identité de leur futur conjoint. Le faible statut des femmes n'est donc pas la seule explication à l'observation des stratagèmes pour connaître le futur époux. Plusieurs des femmes et des hommes qui ont eu recours à de tels procédés ont affirmé leur croyance au destin, comme l'avaient aussi remarqué Lemieux et Mercier dans les autobiographies<sup>52</sup>. Les conjoints étant prédestinés l'un à l'autre, certains croyaient possible de deviner l'identité de celui qui leur était « réservé ». Peu importe le statut des femmes, la possibilité pour elles de se déplacer dans l'espace public, de prendre l'initiative des fréquentations ou même de proposer le mariage, certaines ressentaient encore le besoin d'anticiper l'avenir.

### 3. L'espace et le temps des fréquentations

Le degré de liberté laissée aux jeunes dans la rencontre de personnes de l'autre sexe est observable dans les limites qui leur sont posées au moment des fréquentations. La veillée, occasion par excellence des fréquentations au XIX<sup>e</sup> siècle, a laissé place à de nombreux autres lieux au XX<sup>e</sup> siècle, comme le cinéma, les balades en voiture ou à pied<sup>53</sup>. Mais l'ouverture des

---

<sup>51</sup> N = 2.

<sup>52</sup> Denise LEMIEUX et Lucie MERCIER, *op. cit.*, p. 136.

<sup>53</sup> René HARDY, Gérard BOUCHARD, Anne-Marie DESDOUITS, « Les rituels du mariage dans les campagnes de la Mauricie/Bois-Francs et du Saguenay au XX<sup>e</sup> siècle : regards sur les spécificités régionales », p. 276; Anne-Marie DESDOUITS, « Les rituels du mariage paysan sur la Côte-de-Beaupré et dans la Beauce », p. 312; Marie-Josée HUOT, *Les pratiques rituelles entourant le mariage*

fréquentations sur l'espace public n'a pas entraîné la disparition de toutes les règles. Même si les jeunes urbains pouvaient sortir plus librement que les ruraux, l'autorité des parents sur les enfants est demeurée très forte au cours de la période 1920-1940.

Dans les mariages récents, les rites des fréquentations étaient moins contraignants. La diffusion de la cohabitation avant le mariage a fait glisser insensiblement les jeunes dans la vie maritale, sans qu'ils aient nécessairement recours à la ritualité pour souligner ce passage. Est-il encore possible de retracer les rites des fréquentations ? L'émancipation des jeunes et particulièrement celle des femmes ont probablement induit un changement fondamental dans les lieux et le contrôle des fréquentations.

### 3.1 Jours et lieux des fréquentations dans la période 1920-1940

Certaines règles régissaient les rapprochements des hommes et des femmes au début du siècle. La très grande majorité des personnes interrogées se sont fréquentées au domicile des parents de la jeune femme, en présence de membres de sa famille. Les parents<sup>54</sup> ou les jeunes frères et sœurs étaient dans la cuisine pendant que le couple veillait au salon; parfois ils veillaient tous ensemble dans la seule pièce commune de la maison<sup>55</sup>. Plusieurs couples passaient la soirée au salon avec une sœur qui recevait aussi son « cavalier »<sup>56</sup>. Ceux qui

---

*dans les régions du Saguenay et de Charlevoix*, p. 49; Denise LEMIEUX et Lucie MERCIER, *op. cit.*, p. 125.

<sup>54</sup> Deux informatrices ont été surveillées par leur « maîtresse de pension », c'est-à-dire celle chez qui elles louaient une chambre.

<sup>55</sup> Plusieurs chercheurs ont établi le déroulement des fréquentations : Marie-Josée HUOT, *op. cit.*, p. 49; Anne-Marie DESDOUITS, *op. cit.*, p. 312; Gérard BOUCHARD, Josée GAUTHIER, Marie-Josée HUOT, « Permanences et mutations dans l'histoire de la culture paysanne », p. 274; René HARDY, Gérard BOUCHARD, Anne-Marie DESDOUITS, « Les rituels du mariage dans les campagnes de la Mauricie/Bois-Francs et du Saguenay au XX<sup>e</sup> siècle : regards sur les spécificités régionales », p. 279; Denise LEMIEUX et Lucie MERCIER, *Les femmes au tournant du siècle, 1880-1940*, p. 120-121; Sœur MARIE-URSULE, *Civilisation traditionnelle des Lavallois*, p. 119.

<sup>56</sup> N = 7.



sortaient du cadre familial se retrouvaient la plupart du temps avec un ou plusieurs couples d'amis<sup>57</sup>. Le « chaperonnage » désigné comme tel était tout de même très rare<sup>58</sup>.

Des variations subtiles dans ce portrait d'ensemble laissent transparaître les changements importants qui sont survenus dans les rites des fréquentations au cours du siècle. La grande majorité des jeunes des paroisses rurales et des villages ne se fréquentaient que la fin de semaine, surtout le dimanche. Au même moment, à la ville, il y avait effritement de cette coutume. Les fréquentations pouvaient avoir lieu seulement la fin de semaine, ou bien les mardis, jeudis, samedis et dimanches, ou encore une combinaison de ces jours. Il en était de même chez le petit groupe des ruraux habitant à l'intérieur des limites de la ville. Adoptant habituellement les usages de la campagne, ces jeunes s'en démarquaient à propos des jours des fréquentations. Même à la campagne la transformation des rites des fréquentations est amorcé dans les années 1930<sup>59</sup>. Des distinctions entre la ville et la campagne apparaissent également dans l'espace jugé approprié aux rencontres du couple. À la campagne, les fréquentations se déroulaient exclusivement ou presque toujours au domicile de la jeune fille, en présence de la famille. À la ville, la grande majorité des jeunes sortaient souvent dans les lieux publics tels les parcs et les rues, les salles de cinéma et de danse, les salles communautaires où avaient lieu des activités de toutes sortes, etc.

Les usages différents observés à la ville et à la campagne recouvrent des disparités entre les catégories socioprofessionnelles. Si les agriculteurs avaient plus tendance à encadrer de manière très explicite les fréquentations de leurs jeunes, il en était autrement pour les travailleurs manuels et non manuels. La majorité des couples issus de ces deux dernières

---

57 N = 8. Il s'agit très souvent d'un frère ou d'une sœur accompagné : les deux couples s'autocontrôlaient sans avoir la nécessité d'amener un chaperon attitré.

58 Une seule informatrice de la ville avait un chaperon (Entrevue no 10). Les deux autres qui ont eu des chaperons résidaient à la campagne (Entrevues nos 5 et 11). Denyse BAILLARGEON a rencontré dans le milieu ouvrier de Montréal quelques informatrices qui ont eu des chaperons. *Ménagères au temps de la crise*, p. 77.

59 Trois couples sur 16 (en excluant le groupe des informateurs résidant en milieu rural mais faisant partie des limites de la ville) se rencontraient les mardis, jeudis, samedis et dimanches.

catégories sortaient très souvent seuls, sans accompagnement<sup>60</sup>. Toute mesure de contrôle n'avait toutefois pas été abandonnée. Les sorties au cinéma ou au restaurant étaient autorisées, mais les parents connaissaient l'heure du retour et le trajet utilisé.

Si on allait aux vues, de temps en temps, ils savaient [ses parents] à quelle heure on partait et à quelle heure on revenait. Il ne fallait pas déroger de ça. Je me souviens une fois, il était 11 heures, et puis on jasait à la porte, et mon père a ouvert. On ne se sentait pas libre. La liberté sexuelle, il n'en était pas question. On n'avait pas d'auto pour s'en aller bien bien loin<sup>61</sup>.

Quelques couples jouissaient d'une plus grande liberté puisqu'ils se promenaient seuls en voiture, fréquentaient les salles de danse et de spectacle<sup>62</sup>. L'attitude de certains parents commençait à changer. Ils faisaient plus confiance aux jeunes et ils acceptaient de voir leur fille fréquenter un jeune homme à l'extérieur de la maison<sup>63</sup>. À la fin des années 1930, plusieurs jeunes femmes de la ville recevaient toujours leur ami chez elle en présence de leur famille; mais l'érosion des rites prescrivant l'encadrement familial des fréquentations est amorcée.

La surveillance des parents n'allait habituellement pas jusqu'à leur ingérence dans le choix d'un futur conjoint. De rares témoignages les montrent très préoccupés par ce choix. Une informatrice s'est vue fortement encouragée par son père à accepter une demande en mariage après seulement quelques mois de fréquentations parce que le jeune homme constituait à l'évidence un excellent parti<sup>64</sup>. Le père d'une autre informatrice a exigé l'interruption d'une relation entre elle et un homme beaucoup plus âgé parce qu'il la considérait trop jeune pour se marier<sup>65</sup>. Dans certains cas, les parents commentaient les fréquentations de leurs filles et de leurs garçons, ce qui contribuait à les influencer<sup>66</sup>. À ces exemples où les parents sont intervenus plus ou moins directement dans les relations amoureuses de leurs enfants, on peut en opposer d'autres où les jeunes ont refusé d'entendre les désirs et les menaces de leurs

<sup>60</sup> Quatre couples sur 10 chez les travailleurs manuels et cinq sur 10 chez les travailleurs non manuels se sont fréquentés plus souvent dans les lieux publics qu'à la maison. Chez ces deux groupes professionnels, il y a respectivement trois et deux femmes sur 10 qui sont souvent sorties seules avec leur futur conjoint.

<sup>61</sup> Entrevue no 17.

<sup>62</sup> N = 3.

<sup>63</sup> N = 9. Certains informateurs étaient relativement libres de leurs déplacements.

<sup>64</sup> Entrevue no 4.

<sup>65</sup> Entrevue no 23.

<sup>66</sup> N = 4.

parents. Une informatrice beaucoup plus âgée que son futur mari a été exclue de la famille de ce dernier au point qu'ils ont refusé de fêter leur mariage<sup>67</sup>. Un autre couple a rencontré les mêmes difficultés auprès de la famille du marié : le père de ce dernier était choqué de son choix et a refusé d'être son témoin au mariage. Un oncle lui a servi de témoin et seule la famille de la future mariée a participé à la noce<sup>68</sup>. L'implication directe des parents dans le choix du conjoint n'était toutefois pas une pratique courante; par contre, leur présence tout au long des fréquentations assurait l'orientation des jeunes vers des conjoints « acceptables », comme ont pu le constater dans des contextes très différents, Gérard Bouchard, Anne-Marie Desdouits et Denyse Baillargeon<sup>69</sup>.

Les contraintes liées aux lieux et au contrôle des fréquentations devraient avoir des effets sur leur durée. Plus grandes sont les restrictions à propos des lieux et des jours des fréquentations, plus pressant devrait être le désir de convoler. Mais il n'en est rien. Les écarts observés entre la ville et la campagne en ce qui concerne les jours et les lieux des rencontres ne se répercutent pas dans la durée moyenne des fréquentations. Peu importe le caractère urbain ou rural de leur lieu de résidence, les couples se sont fréquentés un peu plus de deux ans et demi, ce qui se rapproche des observations faites dans la Beauce, sur la Côte-de-Beaupré et à Montréal<sup>70</sup>. Rares sont ceux qui se sont mariés après seulement quelques mois de fréquentations<sup>71</sup>. Si les familles trouvaient parfois quelque avantage à ces mariages hâtifs, elles risquaient cependant d'encourir la réprobation publique. La communauté a murmuré au sujet de l'un de ces mariages, puisque notre informatrice a déclaré :

Les gens sont restés surpris quand ils ont vu que je me mariaais. Il y a un type qui a dit "la petite B., ça la chauffait". Ça chauffait pas pantoute ! Il y en avait d'autres qui avaient des

---

<sup>67</sup> Entrevue no 23.

<sup>68</sup> Entrevue no 25. Il est intéressant de noter que ces deux couples (nos 23 et 25) étaient les seuls à avoir fait connaissance en dehors du cadre familial et des relations d'amitié et de voisinage. L'un s'était rencontré au travail, l'autre au court de tennis.

<sup>69</sup> Gérard BOUCHARD, *Quelques arpents d'Amérique. Population, économie, famille au Saguenay, 1838-1971*, Montréal, Boréal, p. 258; Anne-Marie DESDOUITS, « Les rituels du mariage paysan sur la Côte-de-Beaupré et dans la Beauce », p. 317-318 et Denyse BAILLARGEON, *Ménagères au temps de la crise*, p. 79.

<sup>70</sup> Anne-Marie DESDOUITS, *op. cit.*, p. 314; Denyse BAILLARGEON, *op. cit.*, p. 79.

<sup>71</sup> N = 2.

garçons à me présenter, je suppose. Comme j'avais pas sorti avec les garçons, là les garçons de la campagne qu'on était ami avec, ils ont dit "on sait bien, ça lui prenait un garçon de la ville". Ils ont été longtemps les garçons, qu'ils ne me regardaient pas<sup>72</sup>.

Des auteurs ont démontré que l'allongement de la durée des fréquentations correspondaient souvent avec l'établissement des couples dans une profession ou sur une terre<sup>73</sup> : amasser le capital nécessaire à l'achat d'une terre ou d'un commerce, réaliser des études permettant de s'installer dans une profession retardaient souvent le mariage. Les comportements des informateurs confirment ce qui a déjà été observé ailleurs : chez les agriculteurs et les travailleurs non manuels, les fréquentations duraient en moyenne près de trois ans, alors que les travailleurs manuels se fréquentaient en moyenne un peu moins de deux ans. Si le relâchement du contrôle social à la ville n'a pas entraîné l'étirement de la durée moyenne des fréquentations, le nombre des jeunes qui se sont fréquentés plus de deux ans a augmenté à la fin des années 1930. Ce changement annonce les transformations des rituels des fréquentations au cours du siècle.

### 3.2 Fréquentations moins encadrées dans la période 1980-1995

Les jeunes mariés récemment bénéficiaient généralement d'une grande liberté de mouvement qui laissait voir la recherche des règles liées aux fréquentations comme étant déphasée. La désignation même des fréquentations sonnait faux auprès de ces couples. En un demi-siècle, les changements sont radicaux : seules quelques personnes ont affirmé que le couple se voyait presque toujours au domicile de la jeune femme<sup>74</sup>. Les couples sortaient ensemble dans les bars, discothèques, salles de spectacles, ils visitaient des amis ou la parenté, ils faisaient des voyages ensemble, ils pouvaient même passer les fins de semaine, voire plusieurs jours par semaine à l'appartement de l'un des deux<sup>75</sup>. La résidence des parents était

---

<sup>72</sup> Entrevue no 4.

<sup>73</sup> Martine SEGALIN, *Sociologie de la famille*, p. 137-138; Denise LEMIEUX et Lucie MERCIER, *Les femmes au tournant du siècle, 1880-1940*, p. 129.

<sup>74</sup> N = 4.

<sup>75</sup> N = 5. Quelques-uns des couples se voyaient à l'appartement de l'un des conjoints.

encore très souvent le lieu des fréquentations; sauf exception, le couple n'y était toutefois pas confiné. Les jeunes choisissaient de demeurer à la maison. Cette ouverture des fréquentations sur un espace public très vaste est bien traduite dans le langage courant; les jeunes ne se fréquentaient plus, ils « sortaient » ensemble.

Les rites limitant les jours autorisés pour les fréquentations sont aussi pratiquement disparus. L'érosion de cette coutume caractérise les travailleurs manuels, mais elle a atteint aussi les deux autres catégories socioprofessionnelles. Ce mouvement pourrait cependant être passager puisque les fréquentations de ceux qui se sont mariés à la fin de la période observée semblaient plus structurées. Ces couples avaient tendance à remplacer les rencontres inopinées par une visite le mercredi, parce que « ça coup[ait] la semaine en deux », et les sorties de fin de semaine<sup>76</sup>. Plusieurs couples ne se voyaient encore que les samedis et dimanches<sup>77</sup>. Malgré ces résistances, le processus d'effritement est très avancé. Il n'y a plus une règle qui s'imposait à la grande majorité des jeunes.

Les changements qui affectent la durée des fréquentations sont aussi profonds. L'amorce d'un allongement du temps des fréquentations avait été décelé à la fin des années 1930. Entre 1980 et 1995, les couples se fréquentaient en moyenne six mois de plus, soit un peu plus de trois ans. En y incluant la période de la cohabitation avant le mariage, il faut l'étendre d'une année supplémentaire. La cohabitation n'était pas encore généralement établie : alors que plus de la moitié des travailleurs manuels ont cohabité, les agriculteurs et les travailleurs non manuels résistaient encore fortement à la diffusion de ce modèle. Les couples d'agriculteurs et de professionnels qui ont cohabité ont dû imposer leur choix avec vigueur, face aux parents ou au curé. La progression de la cohabitation n'a pas été pas uniforme. Le

---

<sup>76</sup> Sept couples sur les 14 mariés entre 1988 et 1995. Entrevues nos 47, 52, 54, 57, 60, 63, 64. Mais tout cela dépend aussi des horaires de travail des conjoints. Ils se voient parfois plus souvent, parfois moins, selon le cas.

<sup>77</sup> Le tiers des répondants ne se voyaient que les jours du week-end. Parfois à cause de l'éloignement dû au travail ou aux études, ou bien parce que les horaires de travail des conjoints ne coïncidaient pas. D'autres fois parce que c'était la règle que le couple s'était donnée.

nombre de mariages récents dont les conjoints n'ont pas cohabité est en baisse et la cohabitation a tendance à durer plus longtemps chez les couples mariés à la toute fin de la période.

La coutume de la cohabitation vient ajouter un élément intéressant aux rites des fréquentations. Les jeunes qui ont cohabité ne se fréquentaient plus au sens strict du terme, mais ne se considéraient pas encore mariés. Rupture dans le rituel du mariage, la cohabitation tend pourtant à se ritualiser. Elle vient s'intercaler entre les fréquentations et la cérémonie religieuse, devenant un rite de passage nécessaire selon l'avis de plusieurs témoins. Aux États-Unis, la cohabitation a changé de visage depuis le début des années 1980 : alors qu'elle était auparavant une manifestation de la contre-culture, les jeunes ont maintenant tendance à la considérer comme une partie du rituel des fréquentations<sup>78</sup>. La déclaration de la cohabitation cache d'ailleurs des gestes plus insaisissables : certains informateurs de la vallée du Haut-Richelieu n'ont pas cohabité « officiellement » bien qu'ils ont passé presque tout leur temps ensemble à l'appartement de l'un des deux conjoints<sup>79</sup>. La période de la cohabitation, officielle ou non, est intégrée aux rites des fréquentations, alors que cet usage devient une voie d'évitement du mariage pour nombre de personnes. La cohabitation a entraîné le brouillage de la délimitation du temps et de l'espace des fréquentations. Si les fréquentations se déroulaient dans un espace public très large, elles se prolongeaient également dans un espace privé qui ne concernait que le couple, espace où s'estompaient l'autorité des parents et le contrôle social exercé sur les jeunes.

Malgré toute la liberté dont ils jouissaient au cours de leurs fréquentations, les jeunes mariés récemment ont eu le sentiment d'avoir été contrôlés. Près de la moitié des couples n'auraient pas osé demander la permission de garder leur futur conjoint à coucher<sup>80</sup>. Pour

---

<sup>78</sup> Ellen K. ROTHMAN, *Hands and Hearts. A History of Courtship in America*, New York, Basic Books, 1984, p. 310.

<sup>79</sup> N = 3.

<sup>80</sup> Onze couples sur 21. La question n'a pas été posée à certains informateurs qui étaient très contrôlés par leurs parents et pour lesquels il était évident qu'ils n'avaient pas cette possibilité. Neuf couples sur 30.

plusieurs, la question était même impensable<sup>81</sup>. D'autres ont dû respecter un couvre-feu ou informer leurs parents de leurs allées et venues<sup>82</sup>. Certaines pièces de la maison, telles la chambre à coucher et le sous-sol, ont été interdites<sup>83</sup>. Parfois, les parents ont limité les rencontres dans le but de favoriser la réussite scolaire de leurs enfants<sup>84</sup>, car plus de la moitié des informateurs ont commencé à fréquenter leur futur conjoint alors qu'ils allaient au collège ou à l'université<sup>85</sup>. Les parents n'ont donc pas complètement abdiqué leur pouvoir de contrôle sur les fréquentations mais ils semblent acculés dans les derniers retranchements. Ils ont généralement réussi à empêcher les rapprochements intimes sous le toit familial, bien souvent sans chercher à étendre cette interdiction à l'extérieur de la maison. Avec la complicité de leurs enfants, ils sont parvenus à sauver les apparences en exigeant le retour à la maison, peu importe l'heure de la nuit ou même du petit matin. Certains se sont bornés à demander au couple d'être discret vis-à-vis d'une sœur plus jeune. Le rite du contrôle des fréquentations par les parents existait encore, même si pour la grande majorité des informateurs il ne concernait guère plus que l'intimité sexuelle dans la maison familiale.

#### 4. L'Église et les rites des fréquentations

Les fréquentations dans la période 1920-1940, particulièrement à la campagne, étaient bien encadrées par les relations familiales et de voisinage. Le contrôle, qui prenait la forme

---

<sup>81</sup> La question du contrôle des fréquentations a été posée de manière générale; ensuite, si la réponse était négative, nous avons suggéré des activités, des déplacements, des comportements, afin de connaître les limites de cette liberté.

<sup>82</sup> Neuf couples sur 30.

<sup>83</sup> N = 4. Ici encore, la question n'a pas été posée à ceux qui étaient à l'évidence beaucoup plus contrôlés dans leurs déplacements. Il est inutile de demander à un couple qui s'est fréquenté presque exclusivement au salon, chez les parents de la jeune femme, s'il avait la possibilité de se retrouver seul dans une chambre ou au sous-sol.

<sup>84</sup> N = 4.

<sup>85</sup> Dix-sept couples sur 30. Les jeunes classés dans le groupe des travailleurs non manuels se distinguent ici : dans tous les cas, au moins un membre du couple était aux études au moment des fréquentations. Cette proportion atteint environ le tiers des couples d'agriculteurs et de travailleurs manuels.

d'un couvre-feu ou du chaperonnage lors des sorties, était assumé par les parents<sup>86</sup>. L'Église détenait cependant une grande autorité morale et elle était, à cette époque, seule habilitée à conférer le mariage au Québec<sup>87</sup>. Comment les jeunes ont-ils perçu ce pouvoir ?

L'Église est peut-être parvenue à imposer ses exigences aux jeunes mariés dans la période 1920-1940, sans doute plus facilement à la campagne qu'à la ville. Mais son pouvoir a décliné au cours du siècle, sans toutefois disparaître. Bien que l'on ne retrouve plus de mandements concernant les fréquentations des jeunes dans le dernier quart du XX<sup>e</sup> siècle, l'Église a imposé les cours de préparation au mariage aux nouveaux couples. Cette possibilité de transmettre aux jeunes une conception religieuse du mariage s'est ajoutée à l'éducation morale reçue dans la famille, encore perceptible à travers le contrôle des fréquentations qu'imposent les parents. Voyons de quelle manière la ritualité des fréquentations est influencée par l'Église.

#### 4.1 L'Église et les sorties entre jeunes

Depuis le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle, les évêques ont dénoncé les promenades seul à seul, les sorties au marché, aux courses, dans les salles de danse et les hôtels. Surtout, ils ont réprouvé les promenades en automobile au cours desquelles les jeunes se retrouvaient entre eux et échappaient à la surveillance des parents<sup>88</sup>. Les informateurs mariés dans la période 1920-1940 ont cependant affirmé ne pas avoir discuté de leurs fréquentations avec leur curé. Par

<sup>86</sup> Denise LEMIEUX et Lucie MERCIER, *Les femmes au tournant du siècle, 1880-1940*, p. 117; Marie-Josée HUOT, *Les pratiques rituelles entourant le mariage dans les régions du Saguenay et de Charlevoix*, p. 49-50; Denyse BAILLARGEON, *Ménagères au temps de la crise*, p. 77; Anne-Marie DESDOITS, *op. cit.*, p. 317-318.

<sup>87</sup> Le mariage civil n'existait pas à ce moment-là. La loi qui l'institue a été mise en vigueur le 1<sup>er</sup> avril 1969. Laurent ROY, « Le mariage civil au Québec : étude socio-démographique de ses principales caractéristiques (1969-1974) », *Cahiers québécois de démographie*, vol. 6, no 1 (1977), p. 3.

<sup>88</sup> Diocèse de Saint-Hyacinthe, *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Saint-Hyacinthe*, vol. 5, Montréal, Beauchemin, 1893, p. 98-99; Diocèse de Saint-Hyacinthe, *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Saint-Hyacinthe*, vol. 7, Montréal, Beauchemin, 1895, p. 18 et 384; Diocèse de Saint-Hyacinthe, *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Saint-Hyacinthe*, vol. 10, Saint-Hyacinthe, Courrier de Saint-Hyacinthe, 1925, p. 496-497.



contre, leurs parents devaient rendre compte de leur responsabilité au confessionnal ou pendant les retraites. L'évêque de Saint-Hyacinthe a pointé, en 1884, les fréquentations comme l'une des principales sources de désordre dans son diocèse. Il a déclaré au clergé réuni en synode : « (...) nous viendrons à bout de faire disparaître ces désordres, ou du moins de les diminuer notablement, si nous avons unité de conduite au confessionnal<sup>89</sup>. » Et encore dans les années 1930 :

C'est pourquoi le confesseur doit insister pour que les futurs, en autant que faire se peut, soient toujours en présence morale des parents, surtout de la mère, ou de leur remplaçant. (...) Il n'est pas défendu aux futurs de causer entre eux, même seul à seule dans un appartement, à condition qu'ils soient toujours sous la surveillance de quelqu'un pouvant entrer subitement. Dans leurs sorties, les futurs doivent être accompagnés d'un « chaperon »<sup>90</sup>.

Les mères, particulièrement si elles appartenaient aux Dames de Sainte-Anne, devaient exercer une surveillance étroite de leurs filles. Une informatrice a raconté :

D'abord, elle était Dame de Sainte-Anne [sa mère] et dans leurs réunions, eux autres, on leur parlait toujours des jeunes, puis qu'il fallait qu'ils soient sévères, la surveillance sur tout. Ça traumatisait un petit peu. (...) Là, j'avais 15 ans, mais ça fait rien, le curé trouvait que c'était trop jeune pour se fréquenter. Il a dit à ma mère : « la petite si elle veut se marier, elle, achetez-lui une poupée et laissez-la catiner. Là, le gars, ouvrez-lui la porte et puis dehors! » J'ai pas eu de poupée mais le gars a pris la porte<sup>91</sup>.

La plupart des personnes interviewées ont affirmé que le contrôle des fréquentations relevaient des parents et que ces derniers assumaient cette responsabilité. Elles ont reconnu toutefois que les curés limitaient les sorties possibles et les activités que l'on pouvait faire dans les réunions de jeunes. La danse, parfois aussi le cinéma, étaient interdits<sup>92</sup>. Certains ont déjoué la sévérité du curé en évitant de lui rapporter leurs faits et gestes<sup>93</sup>. Une informatrice a expliqué que sa sœur « s'était confessée d'avoir danser dans une maison privée ». Elle lui a dit « as-tu perdu la tête ? » et elle a poursuivi : « Il a fallu qu'elle promette qu'elle ne danserait plus, pour lui donner l'absolution. Je lui ai dit : “moi je serais sortie du

<sup>89</sup> Diocèse de Saint-Hyacinthe, *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Saint-Hyacinthe*, vol. 7, *op. cit.*, p. 384.

<sup>90</sup> Diocèse de Saint-Hyacinthe, *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Saint-Hyacinthe*, vol. 19, Saint-Hyacinthe, *Courier de Saint-Hyacinthe*, 1935, p. 676-677.

<sup>91</sup> Entrevue no 6.

<sup>92</sup> N = 6.

<sup>93</sup> N = 7.

confessionnal”. Je ne voyais rien de mal là-dedans. On dansait dans les maisons privées, on se faisait nos petits partys<sup>94</sup>. »

Comme elle, d’autres femmes issues de familles de travailleurs manuels et non manuels ont manifesté, dès la fin des années 1920, une indépendance d’esprit face à l’enseignement de l’Église. Quelques filles d’agriculteurs, provenant d’un milieu où les fréquentations étaient généralement plus encadrées, commençaient aussi à s’émanciper : elles allaient danser dans des salles publiques avec leur ami. Pourtant, en 1959, l’évêque de Saint-Jean considérait encore le domicile des parents comme le seul lieu convenable pour les fréquentations. Il ajoutait : « Quant aux fréquentations faites habituellement dans les restaurants, sur la rue, dans les parcs publics, en auto, ce qui est plus déplorable encore, en chambre, ou dans des clubs de nuit, on ne saurait les tolérer<sup>95</sup>. » Mais les données de l’enquête ont permis de percevoir le relâchement de la surveillance des parents dans certaines familles dès la fin des années 1920.

#### 4.2 Durée et fréquence des fréquentations

Les directives adressées aux curés à propos des fréquentations étaient explicitées au XIX<sup>e</sup> siècle et sont réitérées jusqu’au milieu du XX<sup>e</sup> siècle<sup>96</sup>. Entre autres sujets de préoccupation, la durée des fréquentations a fait l’objet de quelques mandements des évêques de Saint-Jean et de Saint-Hyacinthe. Les courtes fréquentations sont encore prescrites par l’évêque de Saint-Jean en 1959 :

Dans des circonstances ordinaires, un jeune homme et une jeune fille qui veulent vraiment se donner la peine de se connaître ont assez d’une année pour arriver à une connaissance suffisante. Dans des cas exceptionnels, il se peut que l’on atteigne le but désiré seulement après deux ans, mais il ne faudrait pas prolonger au-delà le temps des fréquentations<sup>97</sup>.

---

<sup>94</sup> Entrevue no 28.

<sup>95</sup> Diocèse de Saint-Jean, *Lettres et mandements du diocèse de Saint-Jean*, vol. 9, 1959, p. 124.

<sup>96</sup> Serge GAGNON a retrouvé dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle dans la correspondance des curés des questions adressées aux évêques sur les fréquentations. *Plaisir d’amour et crainte de Dieu. Sexualité et confession au Bas-Canada*, Presses de l’Université Laval, 1990, p. 85. Diocèse de Saint-Jean, *Lettres et mandements du diocèse de Saint-Jean*, vol. 5, no 26, 1950-55, p. 353-354.

<sup>97</sup> Diocèse de Saint-Jean, *Lettres et mandements du diocèse de Saint-Jean*, vol. 9, 1959, p. 124.

Ces rencontres entre jeunes hommes et jeunes filles étaient des « occasions prochaines de péché mortel », mais elles ont été tolérées parce que « les mœurs de notre époque et de notre pays » les [avaient] rendues « moralement nécessaires »<sup>98</sup>. Les jeunes devaient donc limiter la fréquence de leurs rencontres et la durée des fréquentations. Encore fallait-il qu'ils soient assez âgés pour se marier et que ce but, le mariage, soit le seul motif invoqué pour justifier les fréquentations<sup>99</sup>. Enfin, quand le mariage était décidé, l'évêque aurait voulu que diminue la fréquence des rencontres entre les futurs époux<sup>100</sup>.

La plupart des informateurs se sont conformés aux enseignements de l'Église quant à la durée des fréquentations; plusieurs d'entre eux ont cependant fréquenté leur conjoint pendant quatre années ou plus. Ces moyennes prennent en compte les fréquentations sérieuses, lorsque l'amour était déclaré entre les deux futurs mariés. Assez souvent, les jeunes se connaissaient depuis longtemps lorsque leurs « amours » ont commencé. Les fréquentations n'étaient donc pas réduites au strict minimum comme l'exigeaient les évêques. La fréquence des visites ne diminuait pas non plus à l'approche du mariage. Au contraire, le nombre des rencontres hebdomadaires tendait à augmenter au cours des dernières semaines<sup>101</sup>, tandis que se relâchait parfois la surveillance parentale<sup>102</sup>.

À la lumière des témoignages, les curés des paroisses semblaient donc peu préoccupés par l'encadrement des fréquentations. Peu de témoins ont subi leur contrôle ou ont eu connaissance de directives adressées à leurs parents à ce propos. Une seule personne a mentionné avoir entendu une mise en garde contre les longues fréquentations qui ne conduisaient pas directement au mariage. Lorsqu'elle a reçu son cavalier, le dimanche soir, ce

<sup>98</sup> Diocèse de Saint-Hyacinthe, *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Saint-Hyacinthe*, vol. 10, 1925, p. 321.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 320-323. Diocèse de Saint-Hyacinthe, *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Saint-Hyacinthe*, vol. 18, Saint-Hyacinthe, Courrier de Saint-Hyacinthe, 1930, p. 720-722. Diocèse de Saint-Hyacinthe, *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Saint-Hyacinthe*, vol. 19, 1935, p. 676-678.

<sup>100</sup> Diocèse de Saint-Hyacinthe, *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Saint-Hyacinthe*, vol. 10, 1925, p. 321.

<sup>101</sup> N = 6.

<sup>102</sup> Entrevue no 27.

dernier lui a demandé si elle avait bien écouté le sermon et lui a dit : « comme ça, va falloir se laisser ? » À contrecœur, elle lui a répondu affirmativement et leurs rencontres ont cessé sur-le-champ. Cet exemple est cependant isolé. La grande majorité des informateurs ont déclaré que leur curé ne se mêlait pas de ça et même certains ont affirmé que ce n'était pas de ses « affaires »<sup>103</sup>. L'intériorisation des règles était-elle un fait acquis sur lequel s'appuyaient les curés ? L'éloignement des couples vis-à-vis de l'institution semble amorcé dans la période 1920-1940, bien que les principes catholiques soient encore perceptibles.

#### 4.3 Le mariage et l'Église dans la période 1980-1995

Les explications avancées par les couples mariés récemment pour justifier leur mariage apportent un éclairage nouveau sur les rapports qu'ils entretenaient avec l'Église. Seulement quelques informateurs ont été incités, directement<sup>104</sup> ou indirectement<sup>105</sup>, à choisir le mariage religieux plutôt que la cohabitation ou le mariage civil. La très grande majorité des couples interrogés ont affirmé que le mariage correspondait à leurs convictions personnelles<sup>106</sup>. Parmi ce groupe, quelques-uns ont affirmé que le mariage était un rêve de leur enfance, et qu'ils ne pouvaient envisager la vie à deux autrement<sup>107</sup>. D'autres le voyaient comme un préalable à la

---

<sup>103</sup> N = 3.

<sup>104</sup> N = 2.

<sup>105</sup> N = 5.

<sup>106</sup> Nous ne considérons pas les convictions personnelles de la même façon que Jacques Lazure. Selon lui, un grand nombre de couples se marient sous diverses contraintes d'ordre social. Quelles décisions ne sont pas soumises aux diverses contraintes d'ordre social ? Ces justifications, se marier pour avoir des enfants ou parce que l'on est catholique, relèvent selon nous du domaine des croyances. Dans notre étude, ceux qui ont été incités à se marier sous la pression sociale le disent explicitement au cours de l'entrevue et c'est de cette manière que nous les avons classés. Rappelons que nous privilégions le point de vue l'acteur (voir l'introduction). Jacques LAZURE, avec la collaboration de Odette BOUCHARD-LAPIERRE, Lucille QUIRION-PÉPIN et Louise LEFAIVRE-TREMBLAY, *Le jeune couple non marié. Une nouvelle forme de révolution sexuelle*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1975, p. 133-135.

<sup>107</sup> N = 4.

naissance des enfants<sup>108</sup>. Le plus grand nombre a utilisé l'un ou plusieurs des mots suivants pour expliquer la décision : catholique, béni, sacrement, baptisé, religion<sup>109</sup>.

Tableau 2  
Motifs du mariage selon la catégorie  
socioprofessionnelle des mariés/es (1980-1995)

<b>Motifs</b>	<b>Agriculteur</b>	<b>Travailleur manuel</b>	<b>Travailleur non manuel</b>
Pressions de l'entourage	4	1	3
Convictions personnelles	5	9	7
Pour la fête	1	0	0
<b>Total des entrevues</b>	<b>10</b>	<b>10</b>	<b>10</b>

La réponse d'un informateur reflète très bien les convictions de ce groupe : « Parce que je suis catholique. Je suis pas pratiquant, je vais pas à l'église toutes les semaines. Je suis croyant, je suis catholique. Moi j'avais dans mon idée de me marier, de fonder une famille, d'avoir des enfants<sup>110</sup>. » Dans le contexte actuel, affirmer de tels propos expose à la critique, ce que plusieurs couples ont dû affronter dans leur entourage immédiat. Ces déclarations révèlent d'une manière inattendue une dimension religieuse accordée aux rites du mariage. Les valeurs religieuses transmises par la famille transparaissent à travers ce désir d'associer le mariage à une démarche spirituelle individuelle. Si l'Église n'est pas parvenue à contrôler entièrement le processus de formation des couples mariés récemment, elle a tout de même obtenu une forte identification du mariage avec les valeurs religieuses.

<sup>108</sup> N = 4.

<sup>109</sup> Soit 13 couples sur les 22 qui ont fait appel à des croyances pour expliquer leur geste.

<sup>110</sup> Entrevue no 53.

\*\*\*\*\*

Les jeunes urbains mariés dans la période 1920-1940 bénéficiaient d'une liberté de mouvement que ne connaissaient pas les jeunes du milieu rural. Les possibilités de rencontre étaient plus grandes, même si, en réalité, les couples se formaient encore souvent dans le giron familial ou grâce aux relations de voisinage et d'amitié. Les couples de la ville se voyaient plus fréquemment que les ruraux, mais les rencontres étaient habituellement prévues selon un horaire réglé. Les parents de la ville ont toutefois relâché le contrôle des fréquentations. Les jeunes sortaient dans les lieux publics, sans chaperon, même si les amis étaient souvent présents et empêchaient toute possibilité pour le couple d'avoir des moments d'intimité. L'Église a aussi desserré le contrôle des fréquentations en dépit d'un discours prônant l'étroite surveillance des jeunes par les parents. Les curés ne sont pas intervenus directement auprès des couples et ces derniers ne l'auraient peut-être pas accepté. Les jeunes ont cependant intériorisé l'essentiel du message. La crainte du déshonneur parvenait à contenir les fréquentations dans les limites prescrites par les parents et l'Église<sup>111</sup>.

Dans la période 1980-1995, la disparition du rite de la première rencontre est pratiquement achevé. Seuls, les agriculteurs ont continué à rechercher un conjoint dans leur entourage. Les contraintes reliées au temps et à l'espace délimitant les rencontres se sont aussi estompées. Le contrôle des fréquentations exercé par les parents n'est toutefois pas complètement disparu; dans toutes les catégories socioprofessionnelles, certains parents ont limité l'autonomie de leurs enfants. Les mesures de contrôle qu'ils ont imposé semblent davantage servir à sauvegarder leur autorité qu'à interdire les rapprochements sexuels entre les jeunes. La diffusion de la coutume de la cohabitation, officielle ou non, démontre que le pouvoir des parents face aux jeunes couples est relativement restreint.

---

<sup>111</sup> Aucun des couples mariés dans la période 1920-1940 n'a déclaré que l'épouse était enceinte au moment du mariage. Une seule informatrice a raconté qu'une compagne de travail, étroitement surveillée par son père, était tout de même devenue enceinte avant son mariage.

L'érosion des rites d'approche et de mise à distance a rendu obsolètes les questions sur les lieux des « fréquentations » pour la très grande majorité des jeunes couples interrogés. Est-ce que l'élargissement des contrôles et l'atténuation des barrières entre les sexes, résultant de l'extension du mode de vie urbain, ont été les causes de la disparition de plusieurs de ces rites ? Les découvertes inattendues concernant le recours aux stratagèmes religieux et symboliques visant à connaître l'identité du futur conjoint incitent à la prudence. Alors que nous supposons la disparition de ces stratagèmes en même temps que l'amélioration du statut des femmes, les informatrices mariées dans la période 1980-1995, dont la liberté est très grande, y ont recours. Il est indéniable que le relâchement des pressions sociales explique en grande partie l'abandon des anciens rites des fréquentations au cours du XX<sup>e</sup> siècle. Mais l'activation des coutumes est également liée à la volonté des individus de s'identifier aux pairs du même sexe déjà mariés, de même que de s'inscrire dans la tradition. La transformation du mode de vie suite à l'urbanisation a profondément touché les liens entre parents et enfants et entre hommes et femmes, mais elle n'a pas entraîné l'abandon de toutes les croyances et de tous les rites de la formation du couple.

**Chapitre 5**  
**À la frontière du célibat :**  
**préparatifs et engagements**



La décision du mariage provoque l'expression des engagements des futurs époux et l'implication de leurs familles, de même qu'elle met en branle les préparatifs de la cérémonie et de l'installation du nouveau foyer. La décision fait donc entrer le couple dans un moment transitoire entre les fréquentations et la vie maritale. Elle constitue une séquence rituelle orientée vers des engagements de tous ordres : engagement des conjoints l'un envers l'autre, engagement des futurs époux face à leur famille et à l'Église, engagement des parents et de la famille dans l'établissement du couple. Les rites de cette séquence visent à préparer la transformation des liens au sein du couple et de la famille et à asseoir les bases matérielles du ménage.

Les engagements et les préparatifs du mariage ne donnaient pas lieu à une ritualité très ramifiée dans les milieux paysans : en Beauce, dans la période 1920-1940, on a relevé quelques témoignages d'une soirée de divertissement afin de souligner, avec les amis, le prochain mariage du couple<sup>1</sup>. Plus rarement a-t-on vu des showers et des enterrements de vie de garçon, alors que parfois des fiançailles étaient célébrées dans l'intimité afin de marquer l'engagement des conjoints l'un envers l'autre<sup>2</sup>. Il semble que les couples d'agriculteurs ont été peu enclins à organiser des festivités avant la célébration de leur mariage. Par contre, les rites dont l'objectif est de concrétiser la préparation matérielle du nouveau foyer sont répandus.

Le cadre de vie urbain, en favorisant les échanges entre les jeunes par le biais du milieu de travail, a-t-il contribué à l'expansion de ces rites ? Des observations faites dans des milieux ruraux ayant des contacts étroits avec les villes de Chicoutimi, d'Arvida et de Québec ont permis d'y déceler, avant 1940, l'introduction de coutumes d'origines urbaines comme les fiançailles, l'enterrement de vie de garçon et le shower<sup>3</sup>. Les rites de cette séquence transitoire auraient donc été développés à la faveur de deux mouvements distincts qui s'enracinent à la

---

<sup>1</sup> Anne-Marie DESDOUITS, « Les rituels du mariage paysan sur la Côte-de-Beaupré et dans la Beauce », dans G. BOUCHARD et S. COURVILLE, dirs, *La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1993, p. 322-323.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 318-319; Marie-Josée HUOT, *Les pratiques rituelles entourant le mariage dans les régions du Saguenay et de Charlevoix*, M. A. Études régionales, Université du Québec à Chicoutimi, 1991, p. 59-60.

<sup>3</sup> *Ibid.*

ville avant de s'étendre à la campagne. D'abord, le lien entre les futurs époux est redéfini au cours du siècle et cette modification est solennisée par le rite des fiançailles. Ensuite, la relation plus étroite qui s'établit au sein des groupes d'amis est manifestée par la participation de ces derniers dans les coutumes du shower et de l'enterrement. Voilà donc les pistes que nous allons explorer dans ce chapitre.

## 1. De la déclaration à l'annonce du mariage

Édouard-Zotique Massicotte rapportait qu'il y aurait déjà eu au XIX<sup>e</sup> siècle un rite de la petite demande adressée à la mère de la future mariée et une grande demande destinée au père<sup>4</sup>. La petite demande, moins officielle, assurait le jeune homme d'une réponse favorable avant d'entamer les discussions avec le père. Les enquêtes réalisées dans plusieurs régions du Québec et portant sur les premières décennies du siècle n'ont pas relevé une telle démarche.

Le couple a sans doute déjà une grande autonomie face à la décision du mariage dans la période 1920-1940. La demande aux parents était peut-être davantage une marque de déférence qu'une permission pouvant être refusée. Il paraît tout à fait improbable d'observer des traces de cette autorité paternelle dans les mariages récents. Établissons de manière précise comment se sont déroulées les discussions au sein du couple et avec les parents.

### 1.1 Les chemins du mariage dans la période 1920-1940

La transition entre la période des fréquentations et celle de la préparation du mariage était bien souvent difficile à cerner pour plusieurs informateurs, de sorte qu'ils n'ont pas été en mesure de préciser à quel moment ils ont parlé de mariage la première fois. D'autres se sont souvenus de la soirée au cours de laquelle les propositions ont été faites mais ne peuvent se

---

<sup>4</sup> Édouard-Zotique MASSICOTTE, « Une noce populaire d'il y a cinquante ans », *L'almanach du peuple*, Montréal, Beauchemin, 1925, p. 334-340.

rappeler ni le jour, ni le mois. La décision du mariage n'était pas un rite que l'on célébrait dans la période 1920-1940. Les informateurs ont donc conservé peu de repères chronologiques en rapport avec cet événement.

C'étaient les hommes qui, généralement, parlaient de mariage les premiers<sup>5</sup>. Pour plusieurs informateurs, la décision de se marier est venue tout naturellement, sans qu'ils aient besoin de faire une demande à leur future épouse. Au fil des rencontres, leurs allusions ont reçu une approbation tacite. Puis, avec le temps, l'idée s'est précisée et l'on a choisi une date de mariage. Certaines femmes ont brisé la glace, soit qu'elles étaient plus entreprenantes que leur futur époux<sup>6</sup>, soit parce qu'elles étaient plus âgées que lui et ne voulaient pas laisser perdurer des fréquentations sans but<sup>7</sup>. Mais il faut se garder de conclure à la passivité des femmes : certaines ont repoussé les propositions de mariage plus d'une fois avant de fixer une date<sup>8</sup>.

La décision du mariage a fait son chemin lentement pour la grande majorité des couples; toutefois, quelques-uns ont été bousculés par des événements extérieurs<sup>9</sup>. L'achat d'une terre, le décès d'un parent, le départ de la famille vers une région éloignée les ont obligé à envisager le mariage rapidement<sup>10</sup>. L'offre de mariage pouvait aussi être présentée plus spontanément sans qu'il y ait de pressions extérieures. C'était parfois l'âge, d'autres fois la lassitude des fréquentations qui était invoqué par le jeune homme (ou la jeune femme) pour justifier sa demande<sup>11</sup>. La poursuite de longues études a incité un jeune homme à faire sa demande en

---

<sup>5</sup> A la campagne : 19 hommes sur 22, à la ville : 11 sur 12 (un couple marié pendant la « course au mariage »).

<sup>6</sup> N = 2.

<sup>7</sup> N = 2.

<sup>8</sup> N = 4.

<sup>9</sup> Nous excluons ici un couple marié au cours de la « course au mariage » (Plusieurs couples se sont mariés le dimanche 14 juillet 1940, parce que le lendemain entrait en vigueur la conscription des jeunes hommes célibataires). Leur mariage a été précipité par un événement extérieur bien qu'ils se fréquentaient depuis plus de sept ans.

<sup>10</sup> N = 4.

<sup>11</sup> N = 5.

mariage, de manière à savoir si sa compagne était disposée à l'attendre<sup>12</sup>. Même si l'événement était reporté, la décision était prise et l'attente devenait supportable.

Que le mariage soit proposé en toute hâte ou par de subtiles allusions, qu'il soit accepté avec empressement ou retardé, il ne semble pas se dessiner de différences perceptibles entre les couples issus de la ville et ceux de la campagne, de même qu'il n'y a pas de distinctions entre les catégories socioprofessionnelles. Le choix de l'époux ou de l'épouse peut avoir été soupesé pendant plusieurs mois, voire des années, mais la décision de se marier demeurait tributaire de toutes sortes de contingences. Les ressources financières, l'achat d'une terre, la poursuite des études, l'âge, la durée des fréquentations, la situation familiale étaient des motifs qui pesaient sur la décision du mariage. Quelques informateurs ont associé spontanément leur décision à l'amour<sup>13</sup>. Mais la grande majorité des informateurs ont simplement constaté qu'ils étaient assez vieux pour fonder un foyer. Les enquêtes menées en Beauce, sur la Côte-de-Beaupré et au Saguenay ont fait ressortir la difficulté pour les informateurs de départager l'amour, le désir de fonder un foyer et le désir d'enfants<sup>14</sup>. La décision de se marier semblait pour eux davantage relié aux aléas de la vie quotidienne qu'aux pulsions amoureuses. Peut-être sommes-nous dans une mauvaise situation pour évaluer des motivations selon leur importance. L'amour est sans doute inavouable parce que les témoignages d'amour n'étaient pas verbalisés au début du siècle comme ils le sont aujourd'hui<sup>15</sup>. Plus important encore, ces informateurs avaient derrière eux plus de cinquante ans de mariage lorsque cette question leur a été posée; le passage du temps brouillait sans doute leurs perceptions des motivations du passé.

---

<sup>12</sup> Entrevue no 30.

<sup>13</sup> N = 10.

<sup>14</sup> Anne-Marie DESDOUITS, *op. cit.*, p. 314. Marie-Josée Huot, *op. cit.*, p. 48-49.

<sup>15</sup> Colette MOREUX a aussi observé chez ses informatrices une certaine pudeur à accepter le terme « romantique » pour caractériser leurs attentes face au mariage, alors qu'elles parlaient sans gêne des motifs d'ordre économique. *Fin d'une religion ? Monographie d'une paroisse canadienne-française*, Montréal, Les presses de l'Université de Montréal, 1969, p. 374-375.

## 1.2 Les chemins du mariage dans la période 1980-1995

L'homme a pris souvent l'initiative de demander sa compagne en mariage parmi les mariages récents<sup>16</sup>. Quelques-uns n'ont pu préciser à quel moment la décision a été prise et qui en a fait la proposition. Seules quelques femmes ont proposé le mariage, principalement issues de la catégorie des travailleurs non manuels<sup>17</sup>. Bien que la plupart des femmes aient attendu la proposition du mariage, quelques-unes ont « dressé la table » : le refus catégorique de la cohabitation ou de l'enfant en dehors du mariage situait immédiatement leur position. D'autres sont parvenues à convaincre leur futur mari à force de discussions ou d'allusions<sup>18</sup>. Les jeunes femmes qui ont fait la demande affirmaient aussi qu'elles ne voulaient pas cohabiter ni avoir des enfants avant de se marier<sup>19</sup>.

La demande en mariage a parfois été formulée par le futur époux dans des circonstances particulières : le Jour de l'An, la Saint-Valentin, un voyage, une soirée romantique au restaurant ou au cinéma, un autre mariage<sup>20</sup>. Pour tous ces jeunes couples, l'idée du mariage avait été soulevée depuis longtemps. Le rite demeurait malgré cela empreint de gravité. Une informatrice a déclaré : « En revenant du shower de sa sœur il me l'a demandé. C'était sérieux<sup>21</sup>. » Et une autre : « Il me l'a demandé à Québec. [C'était romantique ?] Oui... dans une calèche. Tu t'en attends pas. Là, tu dis “niaises-tu ?”<sup>22</sup> ». L'exemple le plus frappant est celui-ci :

Lui : C'était le premier anniversaire qu'on sortait ensemble. On était allé manger au restaurant puis on est revenu ici à la maison. (...) Elle : La maison était en rénovation, c'était tout sale. Il avait tout lavé la chambre de bain, on a un bain tourbillon double. Il avait tout lavé le bain. Il avait sorti le matelas. Il a acheté des draps, il a mis les draps. Il a acheté une bouteille de

<sup>16</sup> Six hommes sur 10 à la campagne, 10 sur 20 à la ville.

<sup>17</sup> N = 5. L'une de ces entrevues est classée parmi les agriculteurs.

<sup>18</sup> N = 3. « Je l'amenaient devant les magasins, les bijouteries, ces choses-là. C'était plus une taquinerie, mais il y avait un petit fond de vrai (Entrevue no 64). »

<sup>19</sup> Rappelons que nous ne faisons pas l'étude des différentes formes de l'union mais bien celle des rituels religieux du mariage.

<sup>20</sup> N = 8.

<sup>21</sup> Entrevue no 64.

<sup>22</sup> Entrevue no 40.

champagne, il a mis des chandelles sur le bord du bain. Il m'avait dit de rester dans l'auto, puis il est venu me chercher. Puis là il m'a demandé en mariage<sup>23</sup>.

La mise en scène de cette demande en mariage était suffisamment élaborée pour marquer la mémoire des deux conjoints. Même si cet exemple est hors du commun, il nous entraîne à rechercher ce qui sous-tend le rite. La demande en mariage n'apprenait rien à personne. L'homme qui l'a formulée ne visait pas à convaincre sa compagne du bien-fondé de son projet. Ce rite apparaît plutôt comme un événement fondateur dans l'histoire du couple. Au moment de son accomplissement, il visait à souligner l'engagement des conjoints l'un envers l'autre et particulièrement l'homme vis-à-vis de la femme. Il est devenu un geste que le couple se remémore, qui renforce son identité et rappelle ses engagements.

### 1.3 La double demande en mariage

Demander la permission de se marier, d'abord à ses parents, ensuite de manière plus officielle aux parents de la jeune femme, représentait un geste assez important pour la plupart des informateurs âgés, particulièrement en milieu rural, même s'ils ne concevaient pas la possibilité d'un refus<sup>24</sup>. Dans la période 1920-1940, autant les hommes que les femmes demandaient la permission de se marier<sup>25</sup>. C'était une formalité, une politesse que l'on devait à ses parents<sup>26</sup>. Une informatrice a expliqué : « Je savais que mes parents voudraient. On le sait toujours si notre père ou notre mère sont pas d'accord. On en entend parler avant. Fallait le

---

<sup>23</sup> Entrevue no 49.

<sup>24</sup> Deux informateurs ont vu leur demande repoussée : la première parce que son père n'avait pas d'argent (Entrevue no 20) et le second parce que son père n'aimait pas la future épouse (Entrevue no 25). La première s'est mariée quelques mois plus tard que prévu, avec l'aide de l'un de ses frères, le second s'est marié malgré l'obstination de son père et en son absence. À Trois-Rivières, Marie-Josée BOISVERT a également remarqué que c'était une obligation morale qui poussait les informateurs à demander la permission de se marier à leurs parents. *Les rituels du mariage des ouvriers de Trois-Rivières, 1925-1940*, M. A. Études québécoises, Université du Québec à Trois-Rivières, 1996, p. 58-59.

<sup>25</sup> Seize hommes sur 26 ont demandé la permission de se marier et 21 femmes sur 33 (les autres ne se souviennent pas ou la question ne leur a pas été posée).

<sup>26</sup> Anne-Marie DESDOUITS a relevé également que les informateurs n'apprenaient rien à leurs parents lorsqu'ils faisaient la demande. « Les rituels du mariage paysan sur la Côte-de-Beaupré et dans la Beauce », p. 316.

demander, c'était la coutume<sup>27</sup>. » Ce geste était peu formalisé; certains informateurs ont amené le sujet au moment d'un repas avec la famille, d'autres ont préféré attendre d'être seuls avec la mère ou le père, mais sans plus de cérémonie. Quelques-uns pouvaient difficilement apporter des précisions : ils ont dû en parler parce qu'ils devaient le faire, mais leur mémoire n'en a pas gardé la trace.

Pour d'autres, la demande était vraiment l'occasion de mettre à l'épreuve le projet de mariage, surtout lorsque la jeune femme était mineure. Même si les parents avaient autorisé les fréquentations, acceptant du même coup l'éventualité du mariage, certains ont fait des mises en garde. À une jeune fille de 18 ans, la mère a répondu : « Si tu juges que c'est ton goût, c'est toi qui mènes ta vie. Mais tu trouves pas que tu es jeune un peu<sup>28</sup> ? » Une informatrice, intimidée par son père, a déclaré à sa mère : « On a pensé de se marier, qu'est-ce que vous en pensez ? Elle a dit : "C'est comme tu veux, c'est toi qui se marie, c'est pas moi. Fais attention, il est pas mal têtù, vas-tu être capable d'endurer ça<sup>29</sup> ?" » Dans aucun cas ces avertissements n'ont empêché la tenue du mariage ni même repoussé la date prévue par le couple.

Le rite de la grande demande (ou demande officielle) adressée au père de la femme (ou à la mère si le père était décédé) était largement répandu<sup>30</sup>. Cette coutume de s'adresser au père de la jeune femme semblait très importante pour les Américains à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Rarement, selon Ellen K. Rothman, les futurs époux sollicitaient-ils l'approbation de leur belle-mère<sup>31</sup>. Il n'y a pas de traces d'une demande non officielle, faite par le jeune prétendant à la mère de la future épouse dans la période 1920-1940, ce que É.-Z. Massicotte appelait « la petite demande ». Par contre, la grande majorité des jeunes femmes ont averti leurs parents avant que leur futur époux ne se présente devant eux. Selon Peter Ward, la grande demande

---

<sup>27</sup> Entrevue no 10.

<sup>28</sup> Entrevue no 24.

<sup>29</sup> Entrevue no 12.

<sup>30</sup> Vingt-trois informateurs sur 34.

<sup>31</sup> Ellen K. ROTHMAN, *Hands and Hearts. A History of Courtship in America*, New York, Basic Books, 1984, p. 216-217.

était déjà un événement « programmé » pour les jeunes Canadiens anglais dès le XIX<sup>e</sup> siècle<sup>32</sup>. Dans la vallée du Haut-Richelieu, le rite de la grande demande était mis en scène; chacun tenait le rôle prévu, au moment prévu, connaissant d'avance le dénouement.

Mon mari lui, mon père aimait à fumer le cigare. Alors il a pris un cigare et il a dit à mon père : "voulez-vous un cigare ?" Il a pris un cigare il a allumé le cigare pour faire de la fumée, pour un peu disparaître dans ça. Là ça été la grande demande. Ça s'est passé un dimanche soir, en présence de mon père et ma mère mais on n'était pas au salon. On a sorti du salon et on est venu à la cuisine et c'est là qu'a été la grande demande. (...) Il a dit: "monsieur B., voulez-vous me donner la main de votre fille que j'aime et que je veux épouser ? Mon père a dit : "L'aimes-tu assez pour la marier ?" Je sais pas s'il a dit : "oui mon père ou oui monsieur", je m'en souviens plus, c'était émouvant, émotionnant. C'était une grande décision le mariage.

La grande demande n'était pas toujours exécutée en présence de la future mariée et de sa mère, surtout à la ville où les hommes ont préféré être seuls avec leur futur beau-père<sup>33</sup>. Les hommes affrontaient ce moment avec gêne et émotion même si tout avait été planifié par leur future épouse. Cette dernière pouvait aussi refuser de jouer ce rôle d'intermédiaire, considérant qu'il ne lui appartenait pas de demander la permission de se marier. C'était alors « à lui de se débattre avec ça<sup>34</sup> ».

Le rite de la grande demande a régressé légèrement à la ville<sup>35</sup>. Ce recul, ajouté à la perception des futurs mariés qui voyaient ce rituel comme une convenance, nous a amenée à postuler sa disparition au cours du siècle. Contre toute attente, la grande demande n'est pas disparue dans la période 1980-1995<sup>36</sup>. C'était encore le plus souvent une formalité, une politesse selon les propres mots de deux informateurs<sup>37</sup>. La grande demande a fait dans quelques cas office d'annonce de la décision aux parents, un peu à la manière de certains informateurs mariés dans les premières décennies du siècle<sup>38</sup>. Mais il est arrivé aussi qu'elle soit exécutée devant toute la famille, comme un spectacle<sup>39</sup>.

<sup>32</sup> Peter WARD, *Courtship, Love, and Marriage in Nineteenth-Century English Canada*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 1990, p. 105.

<sup>33</sup> Quatre informateurs sur les sept qui ont fait la grande demande à la ville en comparaison de cinq sur 16 à la campagne.

<sup>34</sup> Entrevue no 35.

<sup>35</sup> Seize sur 22 à la campagne et sept sur 12 à la ville ont fait la grande demande.

<sup>36</sup> Douze informateurs sur 29 (une informatrice ne se rappelle pas).

<sup>37</sup> Entrevues nos 48 et 49.

<sup>38</sup> N = 3.

<sup>39</sup> N = 3.



J'ai un de mes frères qui niaisait, il dit "D., faudrait que tu demandes la main à mon père". Là le cousin de mon père dit "Ah oui, D., lève-toi". (...) Finalement mon père s'est levé, puis lui a pas eu le choix de se lever, puis de faire la demande. Ça été bien drôle. Il a dit "est-ce que je peux avoir la main de votre fille". Ma mère était contente, c'était drôle. (...) Puis tout le monde était là, c'était le 40<sup>e</sup> de mes parents. Là ça applaudi, même les gens aux alentours ont applaudi. Ça, ça été bien<sup>40</sup>.

À quelques reprises la grande demande a été faite suite aux pressions des parents de la future mariée<sup>41</sup>. Mais plus souvent, c'était une initiative du jeune homme ou de la jeune femme<sup>42</sup>. Une informatrice a affirmé avoir été surprise lorsque son ami lui a parlé de cette coutume. Constatant qu'il y tenait, elle a organisé la rencontre.

Il est arrivé, puis il s'est assis en face de mon père. Moi j'avais envie de rire. Je trouvais ça nono. Puis il a dit "je m'en viens demander la main de votre fille". Mon père lui a demandé "elle va-tu être heureuse avec toi", puis "qu'est-ce que tu veux faire". Comme un père devait faire quand la main de sa fille était demandée en mariage. (...) Mon père a pris ça au sérieux. C'était impressionnant de le voir<sup>43</sup>.

Rencontre planifiée ou forcée, spectacle offert aux membres de la famille ou rite ne concernant que les hommes, la grande demande devenait en cours d'exécution un geste très sérieux lorsqu'elle ne l'était pas au départ. Cette pratique était très répandue parmi les travailleurs manuels<sup>44</sup>. Malgré cela, la grande demande apparaît davantage comme une volonté de raviver une coutume qu'un résidu du paternalisme qui toucherait plus cette catégorie socioprofessionnelle. Les jeunes qui ont fait une grande demande se définissaient par rapport à l'ancienne coutume; qu'ils se représentaient d'une manière très formalisée. Pour les jeunes, la coutume impliquait un rapport d'homme à homme, le prétendant étant tenu d'adopter une attitude déférente devant son futur beau-père. Puis il devait lui demander d'une manière très officielle « la main de sa fille », après quoi le père devait lui poser des questions sérieuses sur ses intentions. Ce sont des formalités qui, nous l'avons vu, étaient rares dans la période 1920-1940<sup>45</sup>. Les jeunes ont réintroduit un rite, sans attache avec leur réalité quotidienne, qui

---

40 Entrevue no 51.

41 Entrevues nos 48 et 63.

42 N = 8.

43 Entrevue no 45.

44 Cinq informateurs sur neuf (un informateur ne se rappelait pas). La proportion est de quatre sur 10 parmi les agriculteurs et trois sur 10 parmi les travailleurs non manuels.

45 Il faudrait faire des entrevues avec des personnes mariées dans les décennies 1950 et 1960 pour vérifier si cette formalisation était commencée à cette époque.

dépassait l'ancienne coutume sur le plan de la formalisation. Ce geste visait sans doute à rétablir symboliquement l'autorité paternelle face au mariage.

#### 1.4 Les exigences religieuses : bans et préparation au mariage

Au début du siècle, il était souhaitable aux yeux des autorités religieuses que les parents donnent leur consentement au mariage de leurs enfants; cet accord était d'ailleurs absolument requis lorsque les jeunes étaient mineurs<sup>46</sup>. L'Église devait donc entériner le projet de mariage du couple. Dans la période 1920-1940, les pères faisaient souvent cette démarche avec le futur marié, parfois aussi avec les deux futurs conjoints. Il ne semblait pas y avoir une règle très stricte puisque d'autres informateurs ont affirmé y être allés seuls, tandis qu'un nombre important ne se souvenait pas. La grande majorité des curés n'ont pas fait d'enquête. Une seule informatrice a dit qu'un curé les avait rencontrés séparément, elle et son mari, pour leur poser des questions<sup>47</sup>. L'Église comptait davantage sur la vigilance populaire que sur un interrogatoire mené privément par les curés. L'annonce du haut de la chaire le dimanche ou les dimanches précédant le mariage était le test ultime : si aucune objection n'était soulevée, le mariage pouvait avoir lieu<sup>48</sup>. Cette coutume était assez importante puisqu'elle a donné lieu à un autre rite, celui de ne pas entendre annoncer son propre mariage<sup>49</sup>. La très grande majorité des futurs conjoints de la campagne, particulièrement les agriculteurs, ne sont pas allés à la messe ce dimanche-là, ou ils sont allés à la messe basse ou ils sont allés dans une paroisse voisine<sup>50</sup>. Cette coutume était connue à la ville puisque deux informatrices ayant épousé des travailleurs

---

<sup>46</sup> Au XIX<sup>e</sup> siècle, c'était une obligation morale, selon Serge GAGNON, d'obtenir le consentement de ses parents avant de se marier. *Mariage et famille au temps de Papineau*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 107-108.

<sup>47</sup> Entrevue no 17.

<sup>48</sup> Seulement six couples dont 5 du milieu urbain n'ont pas eu d'annonce sur 35 entrevues.

<sup>49</sup> Dix-neuf informateurs sur 35 ne sont pas allés à la messe le jour de la publication des bans.

<sup>50</sup> Dix-sept informateurs sur 21 à la campagne (deux informateurs ne se rappellent pas); 13 informateurs sur 15 parmi les agriculteurs.

manuels l'ont mentionnée; toutefois, elle était concurrencée par un nouveau rite, celui de payer une dispense pour ne pas faire publier les bans<sup>51</sup>.

Chez les jeunes mariés récemment, le curé ne s'appuyait plus sur l'opinion populaire avant d'autoriser le mariage d'un couple. Les informateurs avaient du mal à se rappeler si leur mariage avait été annoncé et de quelle manière il l'avait été, quelques-uns ne connaissaient pas la signification du mot ban. Par contre, les curés ont interrogé les futurs conjoints séparément et ensemble de manière très approfondie. Presque tous se sont vus imposer ou fortement suggérer les cours de préparation au mariage<sup>52</sup>. Les rencontres privées et les cours n'étaient d'ailleurs pas qu'une simple formalité : le curé pouvait par la suite s'objecter au mariage<sup>53</sup>. Les curés semblaient poser beaucoup d'exigences avant d'accéder à la demande des jeunes qui désiraient se marier.

## 2. Le temps des préparatifs

Dès que l'annonce aux parents était faite, plusieurs étapes devaient être franchies avant le jour du mariage. Le décompte était alors commencé, il fallait hâter les préparatifs : prévenir les invités, préparer le trousseau, acheter les vêtements de noces et les victuailles. Les couples mariés récemment devaient aussi réserver une salle, un traiteur et un animateur ou un orchestre. Toutefois, notre préoccupation est ici d'observer les rites qui établissent le couple : la préparation du trousseau, l'aide matérielle des parents et le don de cadeaux aux futurs époux par les invités à la noce.

La formation du couple entraînait-elle un engagement financier des parents ? Les jeunes provenant de familles d'agriculteurs et de grandes familles bourgeoises devaient attendre que les

---

<sup>51</sup> Cinq informateurs sur 12, tous classés travailleurs non manuels.

<sup>52</sup> Cinq couples sur 30 n'ont pas suivi les cours : deux couples, qui cohabitaient déjà, ont dû discuter fort avant d'en être dispensés (Entrevues nos 39 et 54).

<sup>53</sup> N = 2.

parents puissent les installer avant de convoler, nous apprend l'historiographie<sup>54</sup>. Les jeunes qui travaillaient déjà au moment de leur mariage seraient donc moins dépendants de leurs parents puisque leur mariage ne coïncidait pas avec leur émancipation. La grande autonomie laissée aux couples pendant les fréquentations dans la vallée du Haut-Richelieu nous incite à penser que ces couples ne comptaient pas sur l'aide financière des parents. À la ville comme à la campagne, leur décision était probablement indépendante d'un éventuel apport matériel des parents.

## 2.1 La constitution du trousseau

La grande majorité des femmes interrogées, sans égard à l'époque du mariage, ont préparé un trousseau<sup>55</sup>. Cette préparation ne semblait pas régie par des règles strictes; pas de moment précis pour le commencer, pas de pièces jugées absolument indispensables, aucune indication quant à l'importance de la fabrication domestique ou de la participation de la mère<sup>56</sup>. Dans la période 1920-1940, c'étaient généralement les futures mariées elles-mêmes qui le confectionnaient avec des tissus achetés par leurs mères, ou bien elle achetaient les pièces toutes faites au magasin. Une informatrice a reçu son trousseau de sa mère parce qu'elle ne pouvait le faire en raison de son travail<sup>57</sup>, deux autres parmi les travailleurs non manuels ont requis les services d'une couturière<sup>58</sup>. Des associations féminines comme les Filles d'Isabelle organisaient des tirages dont le prix pouvait être un coffre de cèdre rempli de literie et de linges de maison, exemptant la gagnante de ce travail<sup>59</sup>. Certaines femmes ont affirmé qu'elles

<sup>54</sup> Denise LEMIEUX et Lucie MERCIER, *Les femmes au tournant du siècle, 1880-1940. Âges de la vie, maternité et quotidien*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1989, p. 130-131.

<sup>55</sup> Trois femmes sur 35 mariées entre 1920 et 1940 n'ont pas préparé de trousseau, la proportion est de onze sur 30 dans les mariages récents (ce sont les mères, belles-mères, grand-mère et sœurs qui pensent au trousseau et offrent des cadeaux au couple dans les mois précédant le mariage).

<sup>56</sup> Ce sont des règles qu'a retrouvé Agnès FINE dans le sud-ouest de la France. « À propos du trousseau, une culture féminine ? », dans Michelle PERROT, dir., *Une histoire des femmes est-elle possible ?*, Paris, Éditions Rivages, 1984, p. 156-188.

<sup>57</sup> Entrevue no 12.

<sup>58</sup> Entrevues nos 18, 28.

<sup>59</sup> Entrevue no 33.

n'avaient pas de trousseau, soit qu'elles « tenaient maison » avant leur mariage, soit qu'elles ont acheté le strict nécessaire après le mariage<sup>60</sup>.

La coutume du trousseau ne signifiait plus la même chose pour les jeunes femmes mariées récemment : alors que certaines ont nié avoir préparé un trousseau, malgré le fait qu'elles possédaient tout le nécessaire pour l'entretien du foyer, d'autres y incluaient les articles de cuisine, les petits appareils ménagers, la vaisselle et la verrerie ainsi que les accessoires de décoration. Quelques couples ont même mentionné que le futur marié avait un trousseau que lui avait préparé sa mère. Si le trousseau a pris pour ces jeunes un sens beaucoup plus large, sa constitution n'apparaissait pas plus formalisée qu'auparavant. Quelques futures mariées avaient commencé à mettre de côté des morceaux depuis longtemps<sup>61</sup>, d'autres l'ont acheté rapidement, parfois avec l'aide de leur futur mari, lorsque le mariage (ou la cohabitation) a été décidé<sup>62</sup>. Certaines n'avaient à peu près rien et comptaient sur le trousseau du futur époux<sup>63</sup>. D'autres encore n'ont rien ramassé ou bien possédaient quelques objets usagés parce qu'elles avaient déjà habité en appartement. Enfin, certains couples ont reçu de leurs parents des petits appareils ménagers, de la vaisselle usagée, des ensembles de draps et des serviettes pour satisfaire leurs besoins immédiats<sup>64</sup>. La plupart des jeunes couples avaient suffisamment d'argent pour le constituer dans les semaines qui ont précédé le mariage; lorsque ce n'était pas le cas, la famille s'est mobilisée et a procuré l'essentiel aux futurs mariés, que ce soit des objets neufs ou usagés. Il n'y avait donc pas de règles bien établies en ce qui concerne le trousseau dans la période 1980-1995. Le mot est demeuré dans l'usage, mais la coutume, déjà peu complexe au début du siècle, s'est émiettée dans la période récente.

---

60 N = 4.

61 N = 10.

62 N = 3.

63 N = 3.

64 N = 3.

## 2.2 Invitations et cadeaux

L'établissement du nouveau couple concerne aussi tous ceux qui sont invités à la fête. L'offre de cadeaux compense les dépenses engagées pour le repas, les boissons et la rémunération des musiciens. Ces dons permettent également de fonder des liens de réciprocité et d'interdépendance entre le couple, le réseau d'amis et la famille.

Les couples mariés dans la période 1920-1940 ont tous reçu des cadeaux de mariage. Quelques jours avant la noce, frères et sœurs, oncles et tantes sont venus présenter leurs cadeaux de noces à la future mariée qui les a disposés sur une table décorée. Tous les cadeaux étaient des objets utilitaires pour la maison et complétaient le trousseau : vaisselle, verrerie, coutellerie, casseroles, plats de service, nappes, literie, etc. Souvent c'étaient des objets peu dispendieux : une informatrice a refusé de les apporter chez elle parce qu'elle était choquée de leur insignifiance<sup>65</sup>. Mais certaines jeunes femmes, provenant surtout de familles de commerçants ou d'agriculteurs aisés, ont reçu des objets de grande valeur : de la belle vaisselle, une horloge, une lampe, des plats de verre ou de porcelaine, des pièces d'argenterie, des meubles et même de gros appareils ménagers<sup>66</sup>. Les futurs époux ont reçu quelques fois aussi un cadeau de leurs camarades de travail ou de leurs amis<sup>67</sup>.

Dans les mariages récents, les invités qui ne donnaient pas un cadeau de mariage étaient aussi très rares. C'était encore un moyen efficace de compléter le trousseau, dans certains cas de le constituer<sup>68</sup>. Appareils ménagers parfois très dispendieux, literie, vaisselle, verrerie et coutellerie se retrouvaient encore sur ou près de la table de cadeaux montée par la future mariée quelques semaines avant la noce. Mais alors que le don d'argent était exceptionnel dans la période 1920-1940, les couples mariés récemment ont reçu très souvent ce genre de cadeaux. La diffusion de la coutume de la cohabitation et la grande diversité des styles pour les objets

---

<sup>65</sup> Entrevue no 32.

<sup>66</sup> N = 11.

<sup>67</sup> N = 9.

<sup>68</sup> N = 11.

ménagers rendaient le choix d'un cadeau difficile. Certains ont demandé à la mariée ou à sa mère ce qu'ils pouvaient acheter, mais la plupart des invités ont offert de l'argent que les jeunes mariés ont utilisé à leur guise<sup>69</sup>. Tous participent de manière assez généreuse à l'effort considérable que représente l'établissement d'un foyer.

### 2.3 L'aide matérielle des parents et de la famille

Au début du siècle, l'aide matérielle des parents au moment du mariage n'est ritualisée que dans les familles d'agriculteurs<sup>70</sup>. Très souvent, les parents (parfois un oncle ou une tante) ont donné à leur fille l'ameublement de la chambre à coucher ou l'argent nécessaire à son achat<sup>71</sup>. Le rite consistant à donner les meubles de la chambre à coucher était également connu dans le sud-ouest de la France et participait au même symbolisme sexuel que le trousseau<sup>72</sup>. Les parents des couples interrogés pouvaient aussi donner d'autres meubles, neufs ou usagés, dans le but d'aider leur fils ou leur fille à s'établir<sup>73</sup>. La disparition de cette coutume à la ville est remarquable : aucun des couples de la ville n'a reçu des meubles à titre de dot. Cette tendance est sans doute liée à la précarité des conditions économiques au tournant des années 1930; les parents devaient gérer le patrimoine familial avec une grande prudence. Peut-être faut-il y voir aussi une indépendance financière acquise par les jeunes urbains grâce au travail salarié<sup>74</sup>. Mais l'achat de meubles neufs est également perçu comme un privilège.

---

<sup>69</sup> Il n'était pas question ici de liste de mariage comme on le voit en France dans les mariages récents. MARTINE SEGALÉ, « Comment se marier en 1995 ? Nouveaux rituels et choix sociaux », dans G. BOUCHARD et M. SEGALÉ, dirs, *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1997, p. 155.

<sup>70</sup> Dix informateurs sur 15 dans cette catégorie ont reçu des meubles en dot. La proportion est de deux informateurs sur 10 dans les deux autres catégories socioprofessionnelles.

<sup>71</sup> Dix informatrices sur les 14 qui ont reçu un lit ou un ensemble de chambre à coucher en dot sont de familles d'agriculteurs. Trois autres sont classées parmi les travailleurs non manuels et une avec les travailleurs manuels.

<sup>72</sup> Agnès FINE, *op. cit.*, p. 178-184.

<sup>73</sup> N = 4.

<sup>74</sup> C'est une suggestion que fait Marie-Josée BOISVERT. *Op. cit.*, p. 67.

Il demeure que les parents de la campagne étaient plus enclins à soutenir la fondation du ménage de leurs enfants<sup>75</sup> : ceux-ci ont reçu de l'aide sous la forme d'un montant d'argent<sup>76</sup>, d'un terrain, d'animaux ou d'outillage, d'un cautionnement pour l'achat d'une terre, d'une aide financière pour la construction de la maison ou d'un bâtiment, d'une entente verbale fixant les modalités de donation d'une terre ou de son acquisition à des conditions avantageuses. La coutume de la dot a pris des formes diverses avant de disparaître.

Les jeunes mariés récemment ne connaissaient pas la coutume de la dot. Cependant, certains d'entre eux ont reçu l'aide des parents dans le but d'établir leur foyer. Ces dons prenaient parfois la forme de cadeaux de mariage<sup>77</sup> mais plusieurs ont reçu des meubles usagés<sup>78</sup>, ce qui rappelle la coutume ancienne. Les familles de commerçants et de professionnels sont plus portés à aider leurs enfants au moment du mariage<sup>79</sup>. Les dons d'argent, de terrain, de terres sont toutefois assez rares. La mère d'une jeune informatrice a tenu à payer ses frais de scolarité afin d'inciter cette dernière à terminer ses études<sup>80</sup>. Les parents d'un autre couple d'étudiants ont préparé le logement et payé une grande partie de leurs frais de subsistance jusqu'à la fin de leurs études<sup>81</sup>. Enfin, deux familles d'agriculteurs ont profité du mariage de leurs fils pour partager la terre<sup>82</sup>.

Il ne faut pas conclure de là au désintéressement des parents face à l'établissement de leurs enfants. Ils leur ont souvent permis de s'installer dans une profession, d'accumuler du capital en subvenant en partie à leurs besoins ou, pour certains, de devenir les associés de la ferme familiale avant le mariage. Celui-ci n'est pas l'occasion de transmettre une partie du

---

<sup>75</sup> N = 13. Une seule informatrice de la ville a reçu de ses parents l'argent nécessaire à l'achat de leur maison après la naissance de leurs premiers enfants (Entrevue no 28).

<sup>76</sup> N = 8.

<sup>77</sup> N = 3.

<sup>78</sup> N = 7.

<sup>79</sup> Cinq sur 10 parmi les travailleurs non manuels. La proportion est respectivement de trois et deux sur 10 chez les agriculteurs et les travailleurs manuels.

<sup>80</sup> Entrevue no 42.

<sup>81</sup> Entrevue no 61.

<sup>82</sup> Entrevues nos 60 et 65.



patrimoine à la nouvelle génération pour les couples mariés récemment, pas plus qu'il ne l'était pour les couples mariés à la ville dans la période 1920-1940.

## 2.4 Le contrat de mariage

Le rite du contrat de mariage n'a pas été touché par l'effritement du rite de la dotation à la ville dans la période 1920-1940<sup>83</sup>. Au contraire, il est plus répandu en milieu urbain, là où les parents participaient moins activement à la fondation du foyer<sup>84</sup>. La plupart des informateurs n'ont pu préciser pourquoi ils ont souscrit un contrat notarié au moment de leur mariage. Bien souvent, ils se sont rappelés difficilement les termes du contrat, confondant la communauté de biens et la clause testamentaire faisant du conjoint survivant l'héritier du décédé. L'analyse des obligations contenues dans ces contrats de même que les circonstances dans lesquelles ils ont été établis révèlent toutefois divers cas de figure.

Certaines familles aisées ont clairement exprimé leur volonté de conserver leurs droits sur la dot et sur les biens que possédaient les futurs mariés avant le mariage<sup>85</sup>. Pour d'autres informateurs, le contrat était au contraire une manière d'avantager la future épouse tout en excluant la communauté de biens<sup>86</sup>. Toutefois, la terre (ou les biens) et la dot étaient aussi souvent versées sans réserve dans les actifs de la communauté : le contrat de mariage apparaît alors comme une simple notification par laquelle chaque partie expose son apport à la fondation du ménage<sup>87</sup>. Cependant, la volonté de consigner par écrit les apports matériels des conjoints n'explique pas toujours la signature d'un contrat de mariage. Deux informatrices ont affirmé qu'elles n'avaient pas de contrat parce qu'elles et leurs futurs époux n'étaient pas riches ni l'un ni l'autre et que leurs parents n'avaient rien à leur donner<sup>88</sup>. Pourtant, l'informatrice

---

83 Dix-huit informateurs sur 34 ont un contrat de mariage.

84 Sept informateurs sur 11 (une informatrice ne se rappelait pas). À la campagne, 11 informateurs sur 23 ont signé un contrat de mariage.

85 N = 4.

86 N = 4.

87 N = 5.

88 Entrevues nos 17 et 31.

probablement la plus riche de toutes au moment de son mariage n'a pas signé de contrat malgré l'insistance de son père : son futur époux s'y est refusé tout net, craignant de ne pas pouvoir emprunter sans caution auprès des banques<sup>89</sup>.

La possession de biens par les futurs mariés ou la donation de biens par les parents au moment du mariage n'était pas le seul critère qui déterminait la signature d'un contrat. Le rite ne visait pas toujours la consignation des apports de l'un et de l'autre époux; il pouvait également permettre d'établir les règles de la gestion des affaires au sein du couple. Signe des temps annonçant les changements à venir, souvent les pères, particulièrement celui de la future<sup>90</sup>, étaient présents au moment de la passation du contrat de mariage, mais quelques couples se sont rendus seuls chez le notaire<sup>91</sup>.

Cet aspect caractérisait la démarche des couples mariés ces dernières années<sup>92</sup>. Il n'y avait plus de dot au sens strict, les meubles ou autres objets ménagers qui sont donnés en cadeaux de mariage sont rarement mentionnés dans l'acte notarié<sup>93</sup>. Deux types de motivation ont poussé les jeunes à signer un contrat de mariage : la possession d'une entreprise ou des biens immobiliers (ou le désir d'en acquérir) et le choix et l'identification des héritiers. Le rite était presque incontournable parmi les agriculteurs, soit dans le but d'exclure l'épouse d'un éventuel partage des biens, ou au contraire d'établir ses droits de propriété<sup>94</sup>. La très grande majorité des travailleurs non manuels ont aussi rédigé un contrat alors que la proportion des travailleurs manuels qui l'ont fait est très faible<sup>95</sup>. Tous ces informateurs sont allés seuls signer leur contrat de mariage. La transmission des biens par les parents n'était définitivement pas au centre des préoccupations des jeunes mariés récemment. C'était la possession, actuelle ou éventuelle, de terres, de biens ou d'un commerce qui les a amenés chez le notaire.

---

<sup>89</sup> Entrevue no 18.

<sup>90</sup> Il y a un lien entre la présence du père de l'épouse chez le notaire et l'âge de cette dernière au moment de la signature du contrat.

<sup>91</sup> N = 4.

<sup>92</sup> Dix-neuf couples sur 30 signent un contrat.

<sup>93</sup> N = 3.

<sup>94</sup> Neuf sur 10 : cinq ont choisi la séparation de biens, deux la société d'acquêts, et deux couples d'agriculteurs n'ayant pas de terre ont choisi la société d'acquêts.

<sup>95</sup> Huit sur 10 pour les premiers, deux sur 10 pour les seconds.

### 3. Le temps des engagements

Certaines célébrations, telles les fiançailles et l'enterrement de vie de jeunesse, préfigurent le mariage et définissent le couple en tant que futurs mariés. Ces deux rites ont des origines lointaines. Au Québec, le rite des fiançailles a été interdit à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle par Monseigneur de Saint-Vallier, comme il l'avait été auparavant en France<sup>96</sup>. Par la suite, aucune mention de fiançailles n'est retrouvée au Québec jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>97</sup>. Le rite d'enterrement de la vie de jeunesse, qui est aussi une ancienne pratique relevée en France au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>98</sup>, ne semble pas s'être répandue ici avant le début du XX<sup>e</sup> siècle.

L'historiographie a retrouvé des pratiques de fiançailles et d'enterrement de célibat très différentes à la ville et à la campagne dans la période 1920-1940<sup>99</sup>. Nous pouvons en déduire qu'il y a eu réactivation à la ville, à ce moment-là, de ces anciennes formes rituelles. Le passage au monde des adultes avec l'accès à la vie maritale et à la procréation avait sûrement quelque résonnance pour ces personnes mariées au début du siècle. Les rites révéleraient alors le changement de statut. Dans le cas des mariages récents, nous pensons que ces rites visaient à publiciser le mariage et à associer le réseau familial et celui des amis dans la préparation de l'événement.

<sup>96</sup> André BURGUIÈRE, « Le rituel du mariage en France : pratiques ecclésiastiques et pratiques populaires en France (XVI<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles) », *Annales E.S.C.*, vol. 33, no 3 (1978), p. 645.

<sup>97</sup> Paul-André LECLERC, « Le mariage sous le régime français », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. XIII, no 3 (décembre 1959), p. 385.

<sup>98</sup> Arnold VAN GENNEP, *Manuel de folklore français contemporain, Tome Premier, Introduction générale et première partie, Du berceau à la tombe*, p. 318-319.

<sup>99</sup> Sœur MARIE-URSULE, *Civilisation traditionnelle des Lavallois*, Québec, Presses universitaires Laval (Les Archives de Folklore, no 5-6), 1951, p. 126; Anne-Marie DESDOUITS, « Les rituels du mariage paysan sur la Côte-de-Beaupré et dans la Beauce », p. 318; Marie-Josée BOISVERT, *Les rituels du mariage des ouvriers de Trois-Rivières, 1925-1940*, p. 61.

### 3.1 Les fiançailles

Le rite des fiançailles<sup>100</sup> était très répandu à la ville dans la période 1920-1940<sup>101</sup>. Les fiançailles ne semblaient plus limitées à la bourgeoisie comme elles l'ont été au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>102</sup>. Cette coutume était même un peu plus répandue dans les familles d'ouvriers que dans celles des commerçants<sup>103</sup>. Dans les familles d'agriculteurs, au contraire, le rite est faiblement diffusé<sup>104</sup>. D'autres distinctions sont aussi remarquables : à la ville, les fiançailles ont eu lieu au début des fréquentations<sup>105</sup>, alors que les rares fiançailles à la campagne sont plus souvent célébrées après deux ans de fréquentations<sup>106</sup>. La durée des fiançailles tendait aussi à être plus courte à la ville qu'à la campagne<sup>107</sup>. Enfin, il était relativement plus fréquent d'organiser une fête familiale à l'occasion des fiançailles à la ville qu'à la campagne, comme l'a aussi remarqué Anne-Marie Desdouits en Beauce et sur la Côte-de-Beaupré<sup>108</sup>.

L'événement se tenait généralement dans les semaines qui suivaient la demande en mariage : le futur marié choisissait le bijou<sup>109</sup> qu'il offrait à sa fiancée dans l'intimité<sup>110</sup>, bien que l'événement coïncidait très souvent avec une fête ou un anniversaire<sup>111</sup>. La proposition du mariage pouvait avoir été acceptée à certaines conditions; quelques femmes ont proposé ou accepté de se fiancer dans le but de rassurer leur futur conjoint tout en retardant la date du

<sup>100</sup> Nous considérons ensemble les fiançailles célébrées à l'église ou seulement avec la famille, de même que l'engagement intime pris entre les deux conjoints (incluant le plus souvent le don d'une bague).

<sup>101</sup> Les 12 informateurs provenant de la ville se sont fiancés, en comparaison de huit couples sur 23 de la campagne.

<sup>102</sup> Denise LEMIEUX et Lucie MERCIER, *op. cit.*, p. 150.

<sup>103</sup> Huit informateurs sur 10 pour la catégorie des travailleurs manuels et six sur 10 pour les travailleurs non manuels.

<sup>104</sup> Seulement six informateurs sur 15 en témoignent.

<sup>105</sup> Huit informateurs sur 12 se fréquentaient depuis un an et moins.

<sup>106</sup> Quatre informateurs sur huit se sont fiancés entre la deuxième et la quatrième année des fréquentations.

<sup>107</sup> Six informateurs sur 12 ont été fiancés pendant une période de six mois et moins à la ville, alors que pour cinq informateurs sur huit de la campagne, les fiançailles ont duré entre sept mois et un an.

<sup>108</sup> Cinq sur 12 à la ville par rapport à deux sur huit à la campagne. Anne-Marie DESDOUITS, *op. cit.*, p. 313 et 318-319.

<sup>109</sup> Bague, chaîne ou montre-bracelet : une informatrice a reçu une bague et une chaîne (Entrevue no 35), une autre a reçu une montre-bracelet au lieu de la bague (Entrevue no 8).

<sup>110</sup> Sept sur 12 à la ville et six sur huit à la campagne.

<sup>111</sup> Treize entrevues sur 20 parmi les informateurs qui ont eu des fiançailles.

mariage<sup>112</sup>. La pauvreté est souvent invoquée pour expliquer l'absence de fiançailles ou l'absence de fête lorsque les fiançailles ont été intimes.

La forme variable du gage, les circonstances du don et le choix d'une occasion spéciale comme le jour de Noël, le Jour de l'An ou l'anniversaire de la fiancée révèlent le sens du rite : la bague ou les bijoux offerts au moment des fiançailles sont le signe tangible de l'engagement des époux. La bague et les fiançés étaient rarement bénis<sup>113</sup> et les deux familles étaient encore plus rarement réunies pour célébrer les fiançailles<sup>114</sup>. Si un repas a souligné l'engagement, c'était bien souvent parce que ce dernier coïncidait avec une fête familiale<sup>115</sup>. Les fiançailles étaient une marque d'amour et de fidélité qui appartenait au couple. L'expérience des informateurs mariés pendant « la course au mariage<sup>116</sup> » est révélatrice : forcés par les événements à s'épouser un dimanche, ils ont acheté la bague de fiançailles le mardi suivant<sup>117</sup>. L'engagement est au cœur du rite intime des fiançailles.

Ce rite est apparu plus élaboré et plus varié dans la période 1980-1995 qu'il ne l'était au début du siècle. Certains couples mariés récemment ont échangé la bague dans l'intimité<sup>118</sup>. Un couple a même célébré seul ses fiançailles, sans échange de bague<sup>119</sup>. Toutefois, la très grande majorité des couples ont été bénis<sup>120</sup> : parfois seuls avec le prêtre ou devant les membres de la famille<sup>121</sup>, plus souvent au cours des célébrations de Noël et de Pâques,

---

<sup>112</sup> N = 3.

<sup>113</sup> Une informatrice a fait bénir sa bague par un ami de son futur mari qui était abbé (Entrevue no 35). Deux autres informatrices croient que leur bague a été bénie au moment ou après les fiançailles, mais ne peuvent se rappeler exactement les circonstances (Entrevues nos 10 et 24). Un informateur affirme que la bague a été bénie au presbytère de la paroisse dans la semaine qui a suivi les fiançailles (Entrevue no 15).

<sup>114</sup> N = 2.

<sup>115</sup> N = 10. C'est aussi le cas sur la Côte-de-Beaupré et à Trois-Rivières : Anne-Marie DESDOUITS, *op. cit.*, p. 318-319; Marie-Josée BOISVERT, *op. cit.*, p. 61.

<sup>116</sup> Il s'agit de mariages qui ont eu lieu le dimanche 14 juillet 1940, précédant d'une journée la conscription des jeunes hommes célibataires pour la guerre. Leur mariage retardait ainsi leur enrôlement.

<sup>117</sup> Entrevue no 5.

<sup>118</sup> Quatre couples dont deux cohabitaient au moment des fiançailles.

<sup>119</sup> Entrevue no 58.

<sup>120</sup> Seize couples sur les 22 qui ont célébré des fiançailles.

<sup>121</sup> Un couple a fait bénir ses fiançailles après une messe ordinaire (Entrevue no 55), un autre au presbytère après la fête (Entrevue no 40). Un troisième couple a été béni au cours de la fête familiale par un prêtre de la parenté (Entrevue no 52).

particulièrement pendant les vigiles, c'est-à-dire au cours des cérémonies religieuses qui ont lieu la nuit précédant les fêtes<sup>122</sup>. Le prêtre peut bénir tous les couples d'une manière collective; il peut aussi offrir aux fiancés de s'avancer et d'échanger leurs gages devant l'assemblée, rite auquel se sont prêtés volontiers quelques informateurs<sup>123</sup>.

Après l'échange de la bague et la bénédiction des fiancés, la fête a commencé. C'est quelques fois une petite collation ou un repas peu élaboré préparé habituellement par la famille de la fiancée qui a réuni les membres des deux familles<sup>124</sup>. La célébration a également pris de plus grandes dimensions et s'est apparentée à la fête du mariage pour quelques couples. Réception au restaurant ou dans une salle, décorations, invitation d'oncles, de tantes et d'amis, gâteau spécial, divertissements, cadeaux, photos<sup>125</sup> : la fête a ouvert sur un renouvellement du sens des fiançailles. Alors que l'engagement personnel était le fondement des fiançailles des couples mariés entre 1920 et 1940, ce n'était plus le seul motif qui expliquait la célébration des fiançailles récentes. Les jeunes voulaient faire participer leurs familles et leurs amis à cet engagement. L'interprétation avancée par Gillis à propos du déploiement des rituels du mariage en Grande-Bretagne au XX<sup>e</sup> siècle est justifiée ici : conscients des difficultés qu'ils auront à établir un mariage durable, les jeunes ont recherché l'appui de la famille et des amis au moment des fiançailles<sup>126</sup>.

La grande variété des gestes montre un rite des fiançailles en mouvement. Les jeunes couples de la ville et de la campagne se sont fiancés dans les mêmes proportions<sup>127</sup>, mais certaines distinctions dans les modalités sont intéressantes. Les jeunes agriculteurs se sont fiancés après plusieurs années de fréquentations, alors que le mariage était décidé et même planifié<sup>128</sup>. À la ville, plusieurs couples se sont fiancés dès le début des fréquentations et ont

---

<sup>122</sup> N = 13.

<sup>123</sup> N = 4.

<sup>124</sup> N = 3.

<sup>125</sup> N = 7. Ces informateurs n'ont pas eu des fiançailles qui rassemblaient toutes ces caractéristiques.

<sup>126</sup> John R. GILLIS, *For Better, For Worse. British Marriages, 1600 to the Present*, p. 307-321.

<sup>127</sup> Sept sur 10 à la campagne et 15 sur 20 à la ville.

<sup>128</sup> Les sept informateurs qui se sont fiancés (sur 10) se fréquentaient depuis plus de deux ans et demi. À la ville, sept informateurs sur 20 se sont fiancés dans les deux premières années des fréquentations.

laissé durer la période des fiançailles plus d'un an<sup>129</sup>. Les urbains ont choisi en plus grand nombre de faire bénir leurs fiançailles<sup>130</sup>.

Les ouvriers se distinguaient avec une adhésion quasiment unanime à la pratique des fiançailles<sup>131</sup>. Pour eux, il n'y avait pas que la veille de Noël qui puisse donner lieu à l'engagement; la fête de Pâques, la Saint-Valentin ou un anniversaire de naissance pouvait tout aussi bien être l'occasion de célébrer les fiançailles<sup>132</sup>. Enfin, ce sont les jeunes agriculteurs qui étaient le plus réfractaires à l'extension des rites (repas, invitations, cadeaux) autour des fiançailles : ils ont préféré l'intimité à la célébration des fiançailles en grande pompe<sup>133</sup>.

Répandu dans l'ancienne France rurale pour sceller l'accord entre les familles, connu en Nouvelle-France mais très tôt réprimé par les autorités religieuses, le rite des fiançailles a ressurgi. On l'a observé dans la vallée du Haut-Richelieu dans la période 1920-1940, surtout à la ville dans les familles d'ouvriers et de journaliers. Dans les années récentes, il est largement diffusé partout, bien que les jeunes de la campagne ont célébré leurs fiançailles plus sobrement. Les fiançailles portaient l'idée d'un engagement envers le futur conjoint. Elles étaient aussi l'occasion pour les jeunes mariés récemment de faire participer la famille à cet engagement.

### 3.2 Shower et enterrement de vie de garçon et de fille

La célébration de la fin du célibat pour les couples mariés entre 1920 et 1940 reposait sur la ségrégation des sexes. Un seul couple, issu du milieu des agriculteurs, a eu un enterrement de vie de jeunesse réunissant tous les voisins, amis et membres de la parenté,

<sup>129</sup> La moitié des fiançailles à la ville ont duré un an et moins (N = 8) et l'autre moitié, plus d'un an (N = 7). À la campagne, toutes les fiançailles ont duré un an et moins (N = 7).

<sup>130</sup> Douze informateurs sur 15 par rapport à quatre sur sept à la campagne.

<sup>131</sup> Neuf sur 10.

<sup>132</sup> Six travailleurs manuels sur neuf choisissent Pâques, la Saint-Valentin ou un anniversaire. Les agriculteurs choisissent Noël dans une proportion de cinq sur sept, les travailleurs non manuels dans une proportion de quatre sur six.

<sup>133</sup> Sept couples ont fait une grande fête au moment des fiançailles dont seulement un couple d'agriculteurs.

hommes et femmes, mariés et célibataires indistinctement<sup>134</sup>. Pour tous les autres dont la fin du célibat a été soulignée, la fête excluait obligatoirement les membres de l'autre sexe<sup>135</sup>.

Le déroulement de cette fête était d'ailleurs bien différent selon qu'il réunissait des hommes ou des femmes. Pour les hommes, on nomme cette fête enterrement de vie de garçon : le futur marié était parfois « promené » dans les rues, habituellement la soirée prenait la forme d'une beuverie à l'hôtel, aux frais des amis<sup>136</sup>. La version féminine était ce que les informateurs ont désigné comme étant le shower<sup>137</sup>, coutume répandue aussi aux États-Unis à la même époque<sup>138</sup>. On y chantait, dansait et s'amusait gentiment entre amies pendant que les parents, une sœur ou une tante préparaient le goûter. Souvent, on profitait de cette soirée pour montrer le trousseau et les robes de noces, particulièrement si la future mariée avait de très belles pièces<sup>139</sup>. Toutes les informatrices ont eu des cadeaux<sup>140</sup> : un ensemble de vaisselle, un vase, une verrerie ou des objets ménagers divers. Dans les familles de commerçants et de professionnels, il pouvait y avoir plus d'un shower et cette fête était organisée sur un thème particulier. Deux informatrices ont eu respectivement deux et trois showers, chacun d'eux organisé par des amies différentes et pour lequel les invitées devaient apporter soit une tasse de fantaisie, soit un article de toile, soit un accessoire de cuisine comme un plat ou une assiette de service<sup>141</sup>.

Les membres de la famille étaient souvent invités à prendre part aux réjouissances. Les parents et les frères et sœurs jouaient d'ailleurs un rôle-clé dans l'organisation : parfois au premier rang de ceux qui ont initié la fête, c'étaient souvent eux qui invitaient et recevaient. Leur complicité était essentielle pour préserver la surprise de la fête aux futurs mariés. Les amis

---

<sup>134</sup> Entrevue no 19.

<sup>135</sup> Huit couples sur 34.

<sup>136</sup> N = 4. En Grande-Bretagne au début du siècle, c'est le futur marié qui paie la traite à ses amis. John R. Gillis, *op. cit.*, p. 290.

<sup>137</sup> N = 7.

<sup>138</sup> Barbara TOBER, *The Bride. A Celebration*, New York, Harry N. Abrams, 1984, p. 74.

<sup>139</sup> N = 3.

<sup>140</sup> Une seule informatrice a mentionné que son mari avait eu un cadeau au cours de l'enterrement de vie de garçon, soit une bourse en argent (Entrevue no 34).

<sup>141</sup> N = 2. On appelait ces fêtes un « shower de toile » ou un « shower de tasses ».



qui étaient déjà mariés n'étaient pas non plus mis à l'écart. Contrairement à ce que d'autres auteurs ont observé ailleurs, il est difficile d'y voir l'adieu au groupe des jeunes célibataires ou des amis du travail<sup>142</sup>.

Le contenu de la fête éclaire le sens du rite. Les hommes ont investi l'espace public et ont dû démontrer la preuve de leur virilité en consommant des boissons alcoolisées. Pendant ce temps, les femmes se sont rassemblées dans le cercle plus restreint de l'espace domestique : elles ont renforcé leurs amitiés féminines, symbolisé leur identité dans la toilette de noces et les objets du trousseau et, pour certaines, intégré leur nouveau rôle social à travers de nombreuses manifestations<sup>143</sup>. L'exemple d'une informatrice, fille d'un commerçant, est éloquent. En plus de deux showers, elle a eu deux thés organisés en son honneur par ses belles-sœurs afin de favoriser son intégration aux cercles d'amis de sa belle-famille<sup>144</sup>.

La grande majorité des informateurs n'a eu ni shower ni enterrement de vie de garçon : ces rites étaient nouveaux dans la période 1920-1940<sup>145</sup>. Plusieurs ont affirmé avoir vu des enterrements de vie de garçon mais ils n'en voulaient pas pour eux-mêmes<sup>146</sup>. Ces rites ont-ils émergé de la sociabilité urbaine, particulièrement parmi les travailleurs de manufactures<sup>147</sup> ? Il ne semble pas car les hommes de la vallée du Haut-Richelieu qui ont eu ce genre de fête provenaient autant de la ville que de la campagne, autant de familles d'agriculteurs que de journaliers et de commerçants. Le shower, pas plus que l'enterrement, n'était une manifestation typiquement ouvrière : les femmes qui en ont témoigné étaient des filles d'agriculteurs, d'employés de bureau, de professionnels, de commerçants et de journaliers. Certaines d'entre

---

<sup>142</sup> Suzanne MORTON, « June Bride as the Working-Class Bride : Getting Married in a Halifax Working-Class Neighbourhood in the 1920s », dans Bettina BRADBURY, *Canadian Family History. Selected Readings*, Toronto, Copp Clark Pitman, 1992, p. 368; John R. GILLIS, *op. cit.*, p. 291; Arnold VAN GENNEP, *Manuel de folklore français contemporain. Tome Premier, Introduction générale et première partie, Du berceau à la tombe*, p. 318-319.

<sup>143</sup> Gail Paton GRANT a également observé que cette fête symbolise l'identification de la future mariée à son rôle d'épouse et de mère. « Getting Started : Outfitting the Bride in Seaside », *Canadian Folklore Canadien*, vol. 15, no 2 (1993), p. 70.

<sup>144</sup> Entrevue no 28.

<sup>145</sup> Vingt-cinq informateurs sur 34 ne rapportent aucun rite soulignant la fin du célibat.

<sup>146</sup> N = 5.

<sup>147</sup> C'est ce qui a été suggéré par Marie-Josée HUOT. *Les pratiques rituelles entourant le mariage dans les régions du Saguenay et de Charlevoix*, p. 58-59.

elles ont été journalières avant leur mariage, d'autres ont occupé un emploi de bureau, certaines n'ont jamais travaillé à l'extérieur de la maison<sup>148</sup>.

Les showers montrent que la famille de la future épouse était étroitement associée à ce rite. Parfois, c'étaient les amies de la jeune femme qui initiaient la fête; mais c'étaient toujours les parents qui organisaient la réception. La diffusion de ces rites dans la période 1920-1940 s'est appuyée sur l'engagement des groupes d'amis et de la famille et elle a visé à renforcer l'identité féminine ou masculine des futurs mariés. Une informatrice a expliqué qu'elle a souvent participé à des showers, mais qu'elle n'en a pas eu elle-même parce que « ça prend beaucoup d'amis<sup>149</sup> ». Même les enterrements de vie de garçon dénotaient l'imbrication des liens de famille et d'amitiés.

Ces rites soulignant la fin du célibat et le changement de statut semblent avoir été investis de nouvelles finalités. Ils montrent davantage la division sexuelle des rôles et du travail instituée par le mariage. Le développement des rituels du mariage au cours du XX<sup>e</sup> siècle en Grande-Bretagne correspond selon John Gillis à une stricte division des rôles au sein du couple marié<sup>150</sup>. La réactivation et la redéfinition ici des rites de shower et d'enterrement découlent de cette volonté de distinguer les identités féminines et masculines et de les inscrire dans des réseaux de sociabilité distincts.

Parmi les jeunes mariés récemment, la célébration de la fin du célibat a continué sa progression<sup>151</sup>. La pratique a toutefois éclaté dans tous les sens : pour les jeunes, le shower était une fête qui avait lieu dans une salle publique, rassemblant hommes et femmes, parents et amis, au cours de laquelle un membre de la famille lisait une adresse, un autre présentait une gerbe de fleurs ou un cadeau à la future mariée et une bourse au futur marié. Les jeunes des environs y assistaient en achetant un billet d'entrée<sup>152</sup>. Un orchestre ou une disco-mobile animait la soirée, les boissons alcoolisées étaient parfois fournies gratuitement et on procédait

---

<sup>148</sup> Trois des sept informatrices qui ont eu un shower ne travaillaient pas.

<sup>149</sup> Entrevue no 33.

<sup>150</sup> John R. GILLIS, *op. cit.*, p. 318-319.

<sup>151</sup> Dix-neuf couples sur 30 témoignent d'un shower, d'un enterrement ou les deux.

<sup>152</sup> Neuf couples sur les 19 qui ont été fêtés.

généralement au tirage d'un ou de plusieurs prix. Il existe aussi ce que les informateurs ont nommé le shower de départ<sup>153</sup>. C'était une fête privée, entre amies seulement ou avec la famille, où chacun apportait des conserves et des aliments non périssables qui permettaient de garnir le garde-manger. Enfin, on trouvait à la ville une nouvelle pratique appelée shower-noces : le soir du mariage, les amis et les jeunes des environs ont pu assister à la réception (après le repas) moyennant l'achat d'un billet d'entrée<sup>154</sup>.

D'autre part, l'enterrement de vie de garçon n'a pas disparu et se déroulait toujours sensiblement de la même manière<sup>155</sup>. Le futur marié était « attrapé », subissait parfois quelques sévices, puis ses amis, frères et beaux-frères lui offraient la tournée des bars incluant les bars de danseuses nues. La coutume s'est étendue aux femmes qui ont « enterré » leur célibat avec leurs amies et les femmes de la famille<sup>156</sup>, ce qui remet en question le sens d'une stricte division des rôles auparavant sous-jacente à ce type de rite. Pour certaines, la soirée ressemblait étrangement à ce qu'on faisait aux hommes : beuverie, sortie dans les bars, parfois dans les bars de danseurs nus. Pour d'autres, c'était un souper au restaurant entre amies. Une informatrice a eu son enterrement de vie de fille après son mariage : ses amies étaient toutes mariées et plusieurs avaient des enfants; elles n'ont pas pu se libérer avant son mariage mais ont tenu à sortir ensemble tout de suite après<sup>157</sup>. Une autre a aussi eu un enterrement de vie de fille qui était en même temps un shower de départ<sup>158</sup>. Ses amies lui ont acheté des conserves, des aliments pour bébé, de la nourriture sèche, dont une partie a été utilisée pour la barbouiller.

La ségrégation des sexes était encore bien visible dans le rite de l'enterrement de vie de garçon et de fille chez les couples mariés dans la période 1980-1995. Toutefois, les femmes

---

<sup>153</sup> Quatre couples sur 19. Deux de ces showers se passent entre femmes seulement.

<sup>154</sup> Ils ont vendu des cartes avant le mariage à leurs amis, comme cela se fait pour les showers, et ont fait paraître une annonce dans le journal local, si bien que des jeunes recherchant un endroit pour aller danser pouvaient acheter un billet le soir même et assister à la fête (Entrevues no 37 et 38).

<sup>155</sup> Onze témoins sur les 19 qui ont eu un enterrement et/ou un shower. Deux informateurs l'ont évité, le premier en annonçant son mariage à ses amis à la dernière minute, le second en se cachant les derniers soirs avant son mariage (Entrevues nos 42 et 45).

<sup>156</sup> Cinq sur 19.

<sup>157</sup> Entrevue no 40.

<sup>158</sup> Entrevue no 64.

recevaient rarement des objets ménagers en cadeau au moment de l'enterrement et sortaient au restaurant et dans les bars de la même manière que les hommes. Selon Gail Paton Grant, ces sorties où l'on buvait allègrement et fréquentait les bars de danseurs et danseuses nus montraient aux futurs mariés l'exclusivité sexuelle qui était exigée d'eux après leur mariage<sup>159</sup>. C'était le dernier moment de débridement avant l'asservissement de la vie sexuelle de l'homme et de la femme aux finalités du mariage. Mais, malgré le rapprochement des hommes et des femmes et le développement du « compagnonnage » au sein du couple, la solidarité entre personnes du même sexe était encore au centre des rites qui précédaient le mariage<sup>160</sup>. C'était la consolidation de ces liens qui était célébrée dans les enterrements de vie de fille et de garçon.

Le shower des femmes dans la période 1920-1940 a été redéfini et transformé au cours du demi-siècle qui a suivi : le mot est demeuré dans l'usage mais la forme du rite de même que son sens sont quasiment disparus. Il en reste quelques bribes dans ce qui est appelé maintenant le shower de départ; par contre les hommes, dont le futur marié, peuvent être présents<sup>161</sup>. L'événement appelé shower par les couples mariés récemment est organisé par les familles et vise à rassembler des fonds qui permettront de payer l'ameublement ou le voyage de noces. Il signifie le soutien de la famille et des amis au projet du couple. La question financière est évidemment bien présente dans ces rites, tant ceux des fiançailles que du shower ou de l'enterrement<sup>162</sup>. Nous pensons toutefois que ces rites reflètent la solidarité familiale de même que celle des amis, chacun bénéficiant du soutien des autres à tour de rôle<sup>163</sup>.

---

<sup>159</sup> Gail Paton GRANT, « Getting Started : Outfitting the Bride in Seaside », p. 77.

<sup>160</sup> C'est ce que soutient John R. GILLIS, *op. cit.*, p. 318.

<sup>161</sup> Deux showers réunissaient les deux conjoints, le premier avec les membres des deux familles, le second avec la famille de la future mariée seulement (Entrevues nos 48 et 60). Une informatrice a un shower qui ressemble beaucoup à ceux de la période 1920-1940, avec les femmes de la famille de la future mariée (Entrevue no 44). Il y a aussi un shower de départ qui est en même temps un enterrement de vie de fille avec les amies de la future mariée, comme nous avons vu précédemment (Entrevue no 64).

<sup>162</sup> Suzanne MORTON considère la question financière comme centrale à l'exécution de ces rites. « June Bride as the Working-Class Bride : Getting Married in a Halifax Working-Class Neighbourhood in the 1920s », p. 368.

<sup>163</sup> C'est également la conclusion à laquelle parvient Gail Paton GRANT dans son étude sur les rites d'enterrements et de showers. *Op. cit.*, p. 77-78. Voir également Martine SEGALIN, *Amours et mariages de l'ancienne France*, p. 98. Voir aussi à ce sujet John R. GILLIS, *op. cit.*, p. 290.

\*\*\*\*\*

Dès les années 1920, les jeunes couples prenaient la décision de se marier avant de solliciter l'avis de leurs parents. Bien sûr, l'autorité de ces derniers sur le mariage de leurs enfants subsistait à travers les rites de la grande demande et, dans le cas des agriculteurs, de la dot. Toutefois, seules les familles d'agriculteurs et quelques familles de commerçants et de professionnels ont démontré un engagement financier qui dépassait l'organisation d'une noce. La coutume de la dot, par exemple, s'est perdue à la ville bien que certains parents ont supporté l'établissement du nouveau foyer. Les témoins considéraient la grande demande comme une marque de déférence et leurs propos concernant le trousseau ou l'aide matérielle reçue des parents ont confirmé leur relative autonomie : la décision du mariage signifiait pour ces jeunes la prise en charge de la fondation de leur foyer.

L'engagement qui avait lieu au moment des fiançailles concernait uniquement le couple : ni la famille, ni la communauté chrétienne n'était prises à témoin. Le shower et l'enterrement du célibat, rites qui mettent en branle le réseau d'amis, sollicitant leur approbation et suscitant la solidarité entre personnes du même sexe étaient peu répandus dans la période 1920-1940. Ils apparaissaient dans les familles aisées d'agriculteurs, de commerçants et de professionnels. Les engagements que nécessitait le mariage reposaient principalement sur les épaules du couple et de leurs parents lorsque ces derniers pouvaient les aider. Les couples d'ouvriers et de journaliers semblaient particulièrement isolés lorsque venait le temps de fonder leur foyer.

Chez les jeunes mariés récemment, la formalisation de l'engagement des parents n'est pas complètement disparue, mais c'était un appui symbolique que les couples attendaient d'eux. Si plusieurs d'entre eux ont assumé une grande partie des frais du mariage, leur apport n'est plus codifié. Même parmi les agriculteurs et les professionnels, l'établissement des enfants est dissocié du mariage et la coutume de la dot est tombée dans l'oubli. L'atténuation de

l'autorité des parents sur le mariage et son corollaire, leur moins grande participation financière, est largement compensée par la mobilisation des réseaux d'amis et d'apparentés à l'occasion des fiançailles, showers et enterrements du célibat. La plupart des jeunes ont reçu des sommes d'argent importantes et des cadeaux de valeur. La circulation des biens n'était toutefois pas le seul ressort de ces rites. Le cadeau était la marque tangible de l'approbation du mariage et de la solidarité des proches face à l'engagement du couple.

Les jeunes agriculteurs mariés récemment se sont démarqués encore ici des autres couples. Ils ont choisi un conjoint parmi leurs amis et ont attendu de bien le connaître avant d'amorcer les fréquentations. Ils ont pris aussi beaucoup de temps avant de célébrer leurs fiançailles, qui sont demeurées un rite intime soulignant leur engagement personnel. Si leurs parents ont déjà réglé la question de leur établissement, le mariage a conservé son importance quant à la gestion du patrimoine. C'était au moment de signer le contrat de mariage que les futurs époux ont décidé des liens qu'ils allaient instituer entre eux et avec la terre.

**Chapitre 6**  
**La veille et le matin du mariage :**  
**la rupture avec la famille**

Les couples mariés récemment ont témoigné d'une codification des heures qui précèdent la cérémonie nuptiale. L'évitement d'une rencontre entre les futurs conjoints et la séparation de ceux qui cohabitaient, l'utilisation du chapelet, le recours à des professionnels en soins corporels, la bénédiction paternelle des époux et l'agencement des déplacements vers l'église montrent que les gestes posés pendant la vigile et la matinée du mariage ne sont pas laissés au hasard. Une grande place est donnée aux parents dans ces rites. Pourtant, l'autonomie des mariés est un fait acquis et leurs fréquentations se sont déroulées assez librement. L'exécution d'un rite comme la bénédiction paternelle nous entraîne à examiner les relations d'autorité entre parents et enfants.

L'observation de ces rites dans les mariages récents nous a amenée à rechercher des traces de cette autorité paternelle chez les informateurs mariés dans la période 1920-1940. Le rôle central attribué au père à l'église au début du siècle est-il à l'origine de cette expansion des manifestations d'autorité dans les rites actuels ? La place importante accordée au père dans les mariages anciens relève peut-être déjà de rapports familiaux idéalisés. Voyons de quelle manière les rites de la veille et du matin du mariage mettent en scène la rupture des futurs époux avec leur famille d'origine avant la célébration de l'union du couple.

## 1. La veille du mariage

Au cours des années 1920-1940 dans la plupart des régions étudiées à ce jour, la dernière soirée avant le mariage ne semblait pas donner de place à la ritualité. Cependant, la veille du mariage était ritualisée dans les mariages récents. Ce moment est devenu un temps fort du rituel, un espace où la vie quotidienne est suspendue dans l'attente de la fête qui doit se dérouler le lendemain.



## 1.1 Séparation des époux

Les témoins mariés dans la vallée du Haut-Richelieu au cours de la période 1920-1940 ne connaissaient pas de rites prescrivant ce qu'ils devaient faire la veille du mariage. La veille du mariage, les fréquentations se poursuivaient comme à l'habitude. Si cette journée ne correspondait pas à un jour de fréquentations, la plupart ne se sont pas vus. Une seule informatrice a affirmé que les futurs mariés ne devaient pas se voir, que ce soit un jour de veillée ou non<sup>1</sup>. Ce n'est pas le cas au Saguenay où le rite de ne pas rencontrer le futur époux le soir précédant la cérémonie était répandu<sup>2</sup>.

Chez les jeunes mariés récemment, la veille n'était pas une soirée comme les autres. Tous ceux qui ont cohabité avant le mariage se sont séparés la veille de la cérémonie nuptiale. Plusieurs des futurs mariés sont retournés chez leurs parents respectifs<sup>3</sup>. Apparue dans les années 1960 ou 1970, cette coutume était perçue comme une tradition. Un informateur a déclaré : « Tu sais, la tradition, vu qu'on restait ensemble, la veille du mariage faut pas se voir. Moi j'étais allée coucher chez ma mère<sup>4</sup>. »

Pour d'autres cohabitants<sup>5</sup>, l'important était que l'un des deux conjoints quittent l'appartement<sup>6</sup>. « C'était juste bien que les deux soient pas là en même temps. Puis lui a accepté volontiers d'aller coucher chez ses parents<sup>7</sup> ». La durée de cette séparation était généralement d'une nuit, mais il pouvait arriver qu'elle soit plus longue<sup>8</sup>. Quelques fois, les futurs mariés ayant dormi à leur appartement sont allés chacun de leur côté rejoindre leurs

---

<sup>1</sup> Entrevue no 6.

<sup>2</sup> Marie-Josée HUOT, *Les pratiques rituelles entourant le mariage dans les régions du Saguenay et de Charlevoix*. M. A. Études régionales, Université du Québec à Chicoutimi, 1991, p. 63.

<sup>3</sup> N = 4.

<sup>4</sup> Entrevue no 39.

<sup>5</sup> Nous avons utilisé ce néologisme en usage dans le langage courant afin de ne pas alourdir le texte.

<sup>6</sup> N = 4.

<sup>7</sup> Entrevue no 45.

<sup>8</sup> Pour un couple de cohabitants, le futur marié est retourné chez ses parents trois jours avant le mariage, alors que la future épouse n'a quitté l'appartement que la veille afin de préparer les valises pour le voyage de noces (Entrevue no 57). Une informatrice qui avait vu ses amis se séparer un mois avant le mariage considérait que c'était un peu long : « Nous autres, un mois c'était pas mal trop, [on s'est dit] juste la veille ça va être suffisant » (Entrevue no 59).

parents très tôt le matin<sup>9</sup>. Ils se sont habillés et ont attendu, avec la famille et la parenté, le moment du départ vers l'église.

Les couples qui se fréquentaient (sans cohabitation) ne se sont généralement pas vus le dernier soir. Leurs explications jettent peu de lumière sur le sens de ce geste : « Pour s'ennuyer plus<sup>10</sup> », « c'est comme un principe, qu'il fallait pas se voir<sup>11</sup> », « parce que c'est comme ça<sup>12</sup> ». Peu importe s'ils cohabitaient ou non, les jeunes mariés entre 1980 et 1995 ont passé très souvent la dernière soirée avant le mariage seul ou en compagnie de leurs parents. Rares sont ceux qui ont festoyé ce soir-là<sup>13</sup>. C'était le moment de faire les derniers préparatifs, c'était surtout le moment de réfléchir à la décision prise ou d'en discuter avec les parents. Une informatrice a affirmé que ce moment lui donnait « le temps de penser comme il faut à ce qu'on va faire<sup>14</sup> ». Pour une autre : « C'était important pour moi de rester avec ma famille. Ce que j'ai trouvé le plus le fun, avec mon père, le dernier soir on s'est parlé. Tout le monde était parti se coucher, puis moi je suis restée avec mon père pour jaser<sup>15</sup> ».

Les rites entourant la veille du mariage étaient moins répandus en milieu rural qu'à la ville. Ils progressaient d'ailleurs dans les mariages les plus récents. Inexistant au début du siècle, cet interdit doit être mis en relation avec la grande liberté qui caractérise les fréquentations de ces jeunes. Ils se voyaient où et quand ils le voulaient, plusieurs d'entre eux cohabitaient. Sauf exception, la rupture avec la famille d'origine était déjà entamée depuis longtemps au moment du mariage. Comme l'a suggéré une informatrice, ne pas se voir la veille impliquait la chasteté des corps et le renouvellement du désir : « Il y a plusieurs années, avant le mariage, il ne se passait rien, mais nous autres on avait resté ensemble. Je me disais qu'il y aurait au moins un petit quelque chose de spécial, qui fasse différent<sup>16</sup>. » Le retour des

---

<sup>9</sup> Entrevues nos 39 et 55.

<sup>10</sup> Entrevue no 37.

<sup>11</sup> Entrevue no 47.

<sup>12</sup> Entrevue no 38.

<sup>13</sup> Entrevue no 43. Un autre informateur a eu un enterrement de vie de garçon pendant la journée mais il a passé la veillée seul avec son père (Entrevue no 53).

<sup>14</sup> Entrevue no 59.

<sup>15</sup> Entrevue no 64.

<sup>16</sup> Entrevue no 55.

cohabitants à la maison et la coutume de ne pas se voir la veille du mariage rétablissait *in extremis* l'autorité parentale et tentait de compenser symboliquement pour l'avance prise par les futurs conjoints au plan de l'intimité sexuelle.

## 1.2 Rite de protection : le chapelet

Quelques jeunes femmes mariées dans la période 1920-1940 ont accroché leur chapelet à la corde à linge dans le but d'obtenir une température favorable le jour du mariage<sup>17</sup>. Essentiellement féminin, ce rite est davantage observé à la campagne, dans les familles d'agriculteurs et de travailleurs manuels<sup>18</sup>. Pourtant, ce sont des jeunes urbaines qui l'exécutaient à Trois-Rivières<sup>19</sup>. Des témoins de toutes les catégories socioprofessionnelles ont déclaré que ce geste était une superstition à laquelle ils ne pouvaient pas souscrire<sup>20</sup>. Le temps qu'il fait est néanmoins important, c'est un augure de la vie qui attend les futurs mariés.

Moi je disais que c'était insensé, c'est pas le chapelet qui va... Je ne suis pas une personne qui croit à ces choses-là. Je crois que le destin est là, que le bon Dieu est là, c'est Lui qui mène tout. On demande toujours pour le mieux, puis un point c'est tout. On accepte après. (...) On a toujours confiance, on le désire qu'il fasse beau. J'ai prié pour qu'il fasse beau et j'ai eu une belle journée. (...) Il nous passe bien des choses dans la tête, parce qu'on était pas avertie comme aujourd'hui. Aujourd'hui ils se marient, je ne sais pas si elles sont inquiètes comme on pouvait l'être. C'était un gros risque le mariage. Tout ce qu'on pensait c'est qu'on voulait être heureux. Ça existe le bonheur, mais des fois ça échoue<sup>21</sup>.

Les couples mariés au cours de la période 1980-1995 semblaient moins soucieux de départager les croyances des superstitions. Le rite du chapelet accroché à la corde à linge était connu de la très grande majorité et la moitié d'entre eux l'ont exécuté<sup>22</sup>. Il était plus fréquent à la campagne<sup>23</sup>. À la ville, le rituel était souvent exécuté par un membre de la famille.

<sup>17</sup> Neuf informateurs sur 30, dont sept du milieu rural.

<sup>18</sup> N = 5 chez les agriculteurs et N = 4 chez les travailleurs manuels.

<sup>19</sup> Marie-Josée BOISVERT, *Les rituels du mariage des ouvriers de Trois-Rivières, 1925-1940*, M. A. Études québécoises, Université du Québec à Trois-Rivières, 1996, p. 92.

<sup>20</sup> Dix-sept informateurs sur 30 connaissent le rite sans l'avoir exécuté.

<sup>21</sup> Entrevue no 6.

<sup>22</sup> Huit informateurs sur 30 connaissent le rite, 14 sur 30 l'ont exécuté.

<sup>23</sup> Six sur 10 à la campagne et huit sur 20 à la ville ont accroché un ou plusieurs chapelets à la corde à linge.

Habituellement, la mère ou la belle-mère a posé le geste pour les futures mariées<sup>24</sup>. Il est arrivé d'ailleurs assez souvent que les jeunes femmes mariées récemment et leur entourage ont accompli ce rite plus d'une fois : « J'en ai mis trois ! J'en avais laissé un à la maison, puis j'ai dit à P. (son futur mari), "oublie pas de le mettre sur la corde à linge avant de te coucher". Puis j'ai dit à ma mère "en as-tu plusieurs, je vais en mettre plusieurs<sup>25</sup>". » Une autre informatrice s'est exclamé : « Puis ils avaient tous mis leur chapelet sur la corde à linge ! (Rires) Pour pas qu'il pleuve ! Ma belle-mère, ma mère... Puis il a mouillé ! Quand on est sortis de l'église... ma mère braillait quasiment<sup>26</sup>. »

Les informateurs mariés dans la période 1980-1995 s'inquiétaient de la température parce qu'ils voulaient faire de belles photos en sortant de l'église, et aussi pour ne pas salir les robes. Il subsistait tout de même des traces de l'ancienne croyance que la température est un augure de la destinée du couple. L'une des informatrices qui n'a pas exécuté le rite s'est justifiée par un dicton : « Puis il y en a qui disait "de toutes façons, mariage pluvieux, mariage heureux". Il a fait très très chaud<sup>27</sup>. »

La diffusion récente de ce rite, qui met en jeu un objet religieux, montre que les gestes rituels ne peuvent être rattachés de manière univoque à des explications rationnelles. L'utilisation du chapelet la veille du mariage ne signifie pas nécessairement que les futures mariées croient en ses vertus protectrices. Elles utilisent cette forme rituelle comme un recours ultime face à l'imprévisibilité. Avec le rite de l'évitement d'une rencontre ou à la séparation des couples qui cohabitaient, accrocher son chapelet montre que la veille est un moment spécial.

---

<sup>24</sup> Le rite a été exécuté par un membre de l'entourage pour sept informatrices sur 20 à la ville alors que ce rapport n'est que de une sur 10 à la campagne.

<sup>25</sup> Entrevue no 36.

<sup>26</sup> Entrevue no 57.

<sup>27</sup> Entrevue no 42.

## 2. Le matin du mariage

Les enquêtes réalisées dans différentes régions du Québec ont montré l'absence de rites relatifs à la préparation des mariés. Les époux se préparaient seuls et rapidement. L'ancienne coutume de la bénédiction paternelle, qu'a fait voir Édouard-Zotique Massicotte dans son récit des rites du mariage à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>28</sup>, était presque disparue à la campagne dans la période 1920-1940. Cependant, elle était réactivée dans le milieu ouvrier de Trois-Rivières à la même époque. Voyons si des rites étaient exécutés au cours des heures précédant la cérémonie dans la vallée du Haut-Richelieu.

### 2.1 La préparation des mariés

Chez les informateurs mariés dans la période 1920-1940, le début de la matinée du mariage se déroulait bien simplement. La majorité des femmes se sont habillées seules et quelques-unes se sont maquillées légèrement. Cette préparation dépassait rarement une heure. La coiffure de la future mariée était assez simple : plusieurs ont visité le salon de coiffure la veille ou dans la semaine précédente pour se faire coiffer ou pour y recevoir une permanente (ondulation permanente). Le matin du mariage, les jeunes femmes ont refait leur coiffure et la plupart ont placé elles-mêmes leur chapeau ou leur voile. Aider la mariée à s'habiller était un geste un peu plus répandu en milieu rural, chez les agriculteurs<sup>29</sup>.

Les jeunes femmes mariées récemment ont mis beaucoup plus de temps à se préparer : la grande majorité sont assistées de la mère, d'une sœur ou d'une amie. Dans les mariages des années 1990, les épouses ont presque toutes reçues de l'aide afin de revêtir leur vêtement cérémoniel. Cependant, le rite de l'habillage n'apparaissait pas très significatif à leurs yeux.

<sup>28</sup> Édouard-Zotique MASSICOTTE, « Une noce populaire d'il y a cinquante ans », *L'almanach du peuple*, Montréal, Beauchemin, 1925, p. 334-340.

<sup>29</sup> Sept informateurs sur 14 chez les agriculteurs, trois sur 10 chez les travailleurs manuels et deux sur huit chez les travailleurs non manuels (la question n'est pas posée aux hommes).

Plusieurs ont déclaré que leur toilette nécessitait une telle aide : remonter la fermeture éclair, attacher les derniers boutons, installer le voile ou enfiler une crinoline puis une robe très ample ne leur laissaient pas le choix.

Même si le rite semble dépendre de détails matériels, il doit être mis en relation avec d'autres aspects de la préparation de la mariée. Sauf une exception, toutes les jeunes femmes mariées récemment ont eu recours aux services d'une coiffeuse. Elles ont aussi planifié un rendez-vous chez une esthéticienne, même si elles n'avaient pas l'habitude d'utiliser ce genre de services, au risque de devoir recommencer le maquillage une fois à la maison. Une seule informatrice a refusé ce rite : « J'avais peur de me faire manquer (...). Quelqu'un que tu connais pas qui te maquille, puis que tu trouves ça laid, puis c'est le jour le plus important de ta vie. T'as pas envie d'avoir un visage qui ne te ressemble pas. Je me suis maquillée moi-même<sup>30</sup>. » Toutes les autres ont passé une partie de la matinée dans les salons de coiffure et d'esthétique<sup>31</sup>.

Cet accroissement des soins personnels touchait aussi le futur marié et s'étendait à d'autres services professionnels. La majorité des hommes à qui cette question a été posée ont affirmé qu'ils se sont rendus chez un coiffeur le matin du mariage. Quelques-uns des jeunes couples ont également planifié des séances de bronzage, soit parce qu'ils prévoyaient faire leur voyage de noces dans le sud, soit parce qu'ils se mariaient pendant l'hiver ou tôt au printemps et voulaient avoir un teint basané. Les premières heures de la matinée sont donc bien remplies : ces moments sont consacrés aux soins du corps, aussi bien pour la mariée et son entourage que pour le marié.

---

<sup>30</sup> Entrevue no 52.

<sup>31</sup> Treize informatrices sur 14 mariées entre 1988 et 1995. Pour la période 1980-1987, six informatrices sur 16 ont eu recours aux services d'une coiffeuse et d'une esthéticienne.

## 2.2 Évitement d'une rencontre avec le futur conjoint

Tous les témoins ont précisé que les époux ne devaient pas se voir avant la cérémonie nuptiale. Parmi les couples mariés au début du siècle, ce rite était un peu plus répandu dans les familles de commerçants et de professionnels du milieu urbain, mais il était aussi observé dans les familles d'agriculteurs et d'ouvriers<sup>32</sup>. Cette coutume était également connue à Trois-Rivières<sup>33</sup>.

Dans la période 1920-1940, la cérémonie religieuse avait lieu très tôt le matin; les couples disposaient donc de peu de temps pour se rencontrer. Néanmoins, ce n'était pas la raison invoquée pour justifier cette pratique. Les informateurs avaient la certitude d'obéir à une coutume dont la transgression pouvait attirer la malchance : « Non, fallait pas se voir avant de se marier, ils disaient que c'était pas chanceux<sup>34</sup> ». Une autre informatrice a affirmé que « les mariés n'avaient pas le droit de venir chez la mariée le matin<sup>35</sup> ». Une troisième a expliqué que son mari était passé sans s'arrêter : « Il est venu, mais il n'est pas entré, parce qu'il ne fallait pas qu'il voit la robe de la mariée avant le mariage. C'était une coutume. (...) Ce n'est pas supposé que le marié voit la robe avant le mariage. Il est venu tourner à la porte avec son taxi<sup>36</sup>. »

Les informateurs mariés dans la période 1980-1995 avaient beaucoup plus de temps pour rencontrer leur futur conjoint. Le mariage ayant lieu habituellement à la fin de l'après-midi, ils profitaient de la matinée pour terminer les préparatifs de la noce. Parfois, les futurs mariés auraient pu se voir mais se sont tout de même évités. L'une de nos informatrices s'est exclamée : « Le matin, il était venu (...) laver l'auto. [Mais] il en était pas question [de se voir]. Ma mère m'aurait pas laissé sortir<sup>37</sup> ! » L'évitement d'une rencontre entre les futurs

---

<sup>32</sup> Six agriculteurs sur 11; la proportion est de cinq sur 10 chez les travailleurs manuels et cinq sur sept parmi les travailleurs non manuels.

<sup>33</sup> Marie-Josée BOISVERT, *op. cit.*, p. 89.

<sup>34</sup> Entrevue no 14.

<sup>35</sup> Entrevue no 23.

<sup>36</sup> Entrevue no 27.

<sup>37</sup> Entrevue no 44.

conjointes a parfois nécessité la collaboration de l'entourage. Il est arrivé que la coiffeuse soit mise à contribution afin que les futurs époux ne se rencontrent pas dans son salon le matin du mariage. Dans les mariages les plus récents, le rite de ne pas se voir avant la cérémonie était très répandu<sup>38</sup>. Il est implanté à la ville, parmi les travailleurs manuels et non manuels, mais les agriculteurs ont résisté à sa diffusion<sup>39</sup>.

### 2.3 Cacher la robe de noces

Les femmes ne montraient pas leur robe de noces avant le jour du mariage. Cette coutume était connue dès les années 1920 dans toutes les catégories socioprofessionnelles<sup>40</sup>. Certaines informatrices mariées entre 1920 et 1940 ont affirmé que c'était une coïncidence si elles n'ont pas montré leur robe<sup>41</sup>; elles étaient cependant beaucoup plus nombreuses à dire que cela ne se faisait pas<sup>42</sup>.

Cacher la robe de noces au futur mari était la seule et unique raison invoquée par les couples mariés entre 1980 et 1995 pour justifier qu'ils ne se soient pas vus avant la cérémonie<sup>43</sup>. S'ils se sont rencontrés avant la célébration pour la séance de photos, le marié n'avait pas vu la robe de noces avant ce moment-là<sup>44</sup>. Tous les couples mariés dans la période 1980-1995 connaissaient ce rite, même les rares exceptions qui ne l'ont pas observé. Plusieurs

---

38 Cinq des 14 couples mariés entre 1988 et 1995 se sont vus mais deux d'entre eux se sont rencontrés le matin du mariage avant d'être habillé). Dix des 16 couples mariés entre 1980 et 1987 se sont vus le matin du mariage.

39 Trois agriculteurs sur 10 ne se sont pas vus avant la cérémonie, alors que cette proportion double dans les deux autres catégories socioprofessionnelles.

40 Cette question n'a pas été posée à sept des 35 informateurs parce qu'elle s'est ajoutée au cours de l'enquête. La coutume a été relevée dans les proportions suivantes : 11 agriculteurs sur 14, quatre travailleurs manuels sur six, six travailleurs non manuels sur huit.

41 N = 6.

42 N = 17.

43 Deux couples se sont vus le matin du mariage mais la mariée n'avait pas encore revêtu sa robe de noces.

44 Deux exceptions : un couple qui voulait contrecarrer la tradition, un autre qui trouvait injuste que l'épouse voit l'habit de son futur mari alors que la robe devait être cachée à l'époux.



informateurs ont évoqué la volonté de surprendre le futur marié<sup>45</sup>; d'autres ont affirmé, contrairement aux personnes plus âgées, que l'on cachait la robe de noces pour ne pas s'attirer la malchance<sup>46</sup>. La force de cette coutume était telle qu'un couple s'est justifié : « C'était surtout pour faire autrement que les autres », a déclaré l'informateur tandis que son épouse ajoutait : « On était vraiment anti-stéréotype. Tout ce que les autres faisaient comme stéréotype, nous autres on faisait le contraire<sup>47</sup>. » Une informatrice a raconté qu'elle s'est empressée de rentrer dans la maison parce que son futur époux devait obligatoirement passer devant chez elle pour se rendre à l'église<sup>48</sup>. Une troisième a avoué que ça avait été l'une de leurs disputes : le futur marié, prétextant la sottise de la coutume, a vainement tenté de voir la robe de sa future épouse. Il ne l'a finalement vue que quelques heures avant le mariage au moment de la séance de photos<sup>49</sup>.

Le rite de ne pas montrer la robe de noces au futur marié jusqu'à l'arrivée à l'église ou, pour certains couples mariés récemment, jusqu'à la séance de photographies, a donné le ton à cette partie du scénario nuptial. Cette coutume était si répandue qu'elle est devenue la seule justification de l'évitement d'une rencontre entre les futurs mariés avant la célébration nuptiale<sup>50</sup>. Ces derniers croyaient et affirmaient que les mariés ne se voyaient pas avant la cérémonie parce que le futur époux ne devait pas voir la robe de noces. Cependant, d'autres rites se sont greffés à cet ensemble, confirmant l'autonomie de la coutume de ne pas se rencontrer le jour du mariage avant le passage à l'église.

---

45 Par exemple : « C'est pour que cela soit une plus grande surprise, qu'il soit vraiment ébloui » (Entrevue no 38).

46 N = 6. « Je voulais pas lui montrer, ça portait malheur » (Entrevue no 50). « C'est la peur qu'il nous arrive malheur. C'est fou un peu, j'avais peur du malheur » (Entrevue no 60). « Dans le temps ils disaient « si le mari voit la robe d'avance, s'il voit la robe de mariée avant le mariage, ça porte malheur ». Même si je croyais plus ou moins, j'ai dit... (Entrevue no 42) ».

47 Entrevue no 61.

48 Entrevue no 40.

49 Entrevue no 46.

50 Par exemple, à la question de savoir si son mari est venu chez elle avant le mariage, une jeune informatrice répond : « Non, non, non ! Fallait pas qu'il voit ma robe. Fallait pas qu'il me voit le matin des noces » (Entrevue no 56).

## 2.4 La séance de photos

Dans la période récente, les mariés se résignaient souvent à se voir et à montrer la robe de noces au futur mari quelques heures avant la célébration dans le but de se faire photographier<sup>51</sup>. Parfois, c'était pour ne pas faire patienter les invités après le mariage, d'autres fois parce que le photographe l'avait demandé. Certains couples ne pouvaient tout simplement pas faire autrement s'ils voulaient avoir des photographies prises à l'extérieur, à la lumière du jour. La plupart des informateurs qui se sont vus avant la célébration du mariage ont regretté d'avoir transgressé les rites d'évitement. Ils tentaient parfois de réparer cet écart en se séparant tout de suite après la séance de photos<sup>52</sup>. Ils repartaient donc chacun de leur côté et ne se revoyaient qu'à l'église.

Cette coutume de prendre des photographies avant le mariage pourrait d'ailleurs être en régression : la comparaison des mariages célébrés avant 1987 et ceux qui l'ont été après 1988 montre un net recul de la séance de photos avant la célébration<sup>53</sup>. La coutume de tenir cette séance avant la cérémonie est plus répandue chez les agriculteurs que parmi les informateurs des deux autres catégories socioprofessionnelles<sup>54</sup>. Parmi les ouvriers et les professionnels, il importait d'éviter une rencontre avant la cérémonie même s'il fallait pour cela faire attendre le photographe et les invités.

## 2.5 La bénédiction des mariés

Seulement trois femmes issues de familles d'agriculteurs (mariées entre 1924 et 1926) ont témoigné d'une pratique de la bénédiction paternelle avant le départ de la maison. Ce rite

---

<sup>51</sup> N = 13.

<sup>52</sup> N = 7.

<sup>53</sup> Neuf informateurs sur les 16 mariés entre 1980 et 1987 ont pris des photos avant la cérémonie; cette proportion est de quatre sur 14 pour les couples mariés entre 1988 et 1995.

<sup>54</sup> Six sur 10 chez les agriculteurs, quatre sur 10 parmi les travailleurs manuels et trois sur 10 pour les travailleurs non manuels.

était assez diffusé parmi les ouvriers à Trois-Rivières<sup>55</sup>, alors qu'il était presque inconnu parmi les paysans dans d'autres régions étudiées<sup>56</sup>. Par contre, la bénédiction est devenue un rite important pour les jeunes mariés récemment, surtout les filles mais aussi les garçons. Quel lien peut-on établir entre la bénédiction donnée au XIX<sup>e</sup> siècle et celle que recevaient ces jeunes ?

Cette coutume d'origine paysanne a été réactivée au cours de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle après être tombée quasiment dans l'oubli. Les familles se sont réappropriées le rite pour souligner le départ des filles de la maison paternelle. C'était uniquement des femmes qui témoignaient de ce rite avant 1930; chez les couples mariés récemment, les femmes étaient plus nombreuses que les hommes à recevoir la bénédiction<sup>57</sup>. La bénédiction de la mariée y est répandue dans toutes les catégories socioprofessionnelles, tant en milieu rural qu'à la ville.

Parmi nos témoins, la bénédiction était généralement prise en photo. Une informatrice a expliqué l'importance de ce moment :

Puis la tradition chez nous, c'est que quand tu te maries, ça prend la bénédiction de ton père. Puis toutes mes sœurs avaient passé par ça. Puis on prend une photo de ça. Toi t'es à genou, de préférence devant la fenêtre, pour la photo, ton père est en avant de toi puis il te bénit. Il a fallu qu'on procède de cette façon-là. Même si c'est pas vraiment significatif, mais c'est symbolique<sup>58</sup>.

Parfois, c'était à la suggestion du photographe que les futurs mariés se sont agenouillés<sup>59</sup>. Ils étaient toutefois plus nombreux à affirmer qu'ils auraient demandé la bénédiction même en l'absence du photographe<sup>60</sup>. Qu'ils soient intimement convaincus de la pertinence de ce geste ou non, les époux mariés entre 1980 et 1995 se faisaient toujours photographier lorsqu'ils étaient bénis par leurs parents. La photographie arrête le mouvement, vient souligner le rite, en garde la mémoire pour les années à venir. Si la bénédiction a peu de signification en elle-même

<sup>55</sup> Marie-Josée BOISVERT, *op. cit.*, p. 88.

<sup>56</sup> Anne-Marie DESDOITS, « Les rituels du mariage paysan sur la Côte-de-Beaupré et dans la Beauce », dans Gérard BOUCHARD, dir., avec la coll. de Serge COURVILLE, *La construction d'une culture : le Québec et l'Amérique française*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 320; Marie-Josée HUOT, *op. cit.*, p. 68-69.

<sup>57</sup> Vingt et une femmes sur 30 reçoivent une bénédiction et 11 hommes sur 21 sont bénis.

<sup>58</sup> Entrevue no 45.

<sup>59</sup> N = 6.

<sup>60</sup> N = 9.

pour les mariés et leurs parents, la photographie solennise le geste et en fait un moment-clé de ces heures qui précèdent la cérémonie religieuse.

Cette bénédiction des mariés, rite de séparation comme l'ont bien démontré les travaux de Van Gennep et de Segalen, est aussi un signe d'acceptation du mariage par les parents<sup>61</sup>. Ce geste semble anachronique dans un contexte où les jeunes étaient à peu près libres de se fréquenter et de cohabiter. Pourtant, la bénédiction revêt un caractère particulier puisque cette coutume a été réactivée après être tombée en désuétude. Resituée dans le contexte des rites d'évitement concernant la veille du mariage, elle prend tout son sens : elle renforce le rétablissement de l'autorité parentale même si cette autorité est purement symbolique, et permet une rupture plus conventionnelle des liens avec la famille d'origine. Cette cérémonie effectuée dans les derniers moments avant de quitter la maison, comme on le faisait en France au début du siècle, est un rite de séparation du ou de la future mariée et de ses parents.

### 3. De la maison à l'église

Au plan rituel, le déplacement des futurs mariés vers l'église était relativement dépouillé dans les régions du Québec où des enquêtes ont été menées<sup>62</sup>. Aucune manifestation sonore, aucune participation des groupes de jeunes ou de membres de la communauté, peu de décorations sur les voitures ou les chevaux : le cortège des futurs époux accompagnés de leur père respectif et des membres de la famille ne visait pas à attirer l'attention des voisins. Ces cortèges ressemblaient bien peu à ceux que l'on voyait en France à la même époque<sup>63</sup>. Le

<sup>61</sup> Arnold VAN GENNEP, *Manuel de folklore français contemporain, Tome Premier, vol. 1 : Introduction générale et première partie, Du berceau à la tombe*, Paris, A. et J. Picard, 1972 [1943], p. 415-417; Martine SEGALEN, *Amours et mariages dans l'ancienne France*, Paris, Bibliothèque Berger-Levrault, 1981, p. 138.

<sup>62</sup> Anne-Marie DESDOUITS, *op. cit.*, p. 320; Marie-Josée HUOT, *op. cit.*, p. 68-69; Marie-Josée BOISVERT, *op. cit.*, p. 88.

<sup>63</sup> Nicole BELMONT, « La fonction symbolique du cortège dans les rituels populaires du mariage », *Annales ESC*, vol. 33, no 3 (1978) : 650-655.

déplacement vers l'église n'était pourtant pas dépourvu de rites. Les mariés ne devaient pas se voir, mais ils tentaient de structurer leurs déplacements et surtout leur arrivée à l'église.

### 3.1 Les rites de cortège avant la cérémonie

Seulement quelques informateurs de la vallée du Haut-Richelieu mariés au cours de la période 1920-1940 ont témoigné d'un cortège réunissant les deux familles avant la cérémonie nuptiale<sup>64</sup>. Ces informateurs, presque tous du milieu rural, étaient les derniers à accomplir ce rite qui a été répandu tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>65</sup>. Avant de disparaître, la coutume s'est émietlée. Certains se sont rendus chez la mariée pour en repartir aussitôt. D'autres sont allés chercher leur épouse pendant que la famille se rendait directement à l'église. Quelques-uns sont passés devant la demeure de la future mariée sans s'arrêter. Cette variété de gestes montre que la séquence rituelle était en voie d'être transformée<sup>66</sup>.

Les couples mariés récemment ne faisait pas de cortège commun. La coutume d'éviter une rencontre entre le futur et la future mariée empêchait l'organisation d'un cortège qui les aurait réunis<sup>67</sup>. Quelques traces de cette ancienne coutume subsistaient tout de même : parfois la famille du marié s'est arrêtée quelques moments chez la mariée, ou est passée en klaxonnant. Généralement, les futurs époux ne se voyaient pas avant la cérémonie nuptiale. Ils se donnaient plutôt rendez-vous à l'église. Une seule femme a demandé à son futur mari de venir la chercher et leurs voitures se sont suivies. Cette absence de cortège ne signifiait pas, cependant, l'absence de rites dans le déplacement vers l'église.

---

<sup>64</sup> N = 6.

<sup>65</sup> Édouard-Zotique MASSICOTTE, *op. cit.*, p. 334-340; Pierre-Georges ROY, *La famille Boisseau, suivie des Mémoires de N.-G. Boisseau*, Lévis, 1907, 86 p.

<sup>66</sup> Denise LEMIEUX et Lucie MERCIER ont aussi relevé une confusion concernant la rencontre des futurs mariés avant la cérémonie, la future mariée attendant son époux chez elle pendant que ce dernier se rendait à l'église. *Les femmes au tournant du siècle, 1880-1940. Âges de la vie, maternité et quotidien*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1989, p. 159.

<sup>67</sup> Voir la section 2.2 plus haut dans ce chapitre.

### 3.2 Le transport de la future mariée vers l'église

Le déplacement vers l'église semble offrir des particularités différentes selon qu'il s'agit du futur marié ou de la future mariée<sup>68</sup>. Notre enquête ayant rejoint davantage les femmes, nous observons ici les modalités de leur déplacement.

Le rite du déplacement vers l'église, dans la période 1920-1940, variait considérablement selon les milieux et les catégories socioprofessionnelles. À la campagne, particulièrement dans les familles d'agriculteurs mais aussi chez les ouvriers et les journaliers, la parenté accompagnait l'épouse en cortège jusqu'à l'église<sup>69</sup>. Quelques familles du monde rural ont fait un cortège plus restreint, composé uniquement des frères et sœurs de la jeune femme. À la ville, l'effritement de cette coutume était amorcé : l'épouse était aussi souvent seule avec son témoin qu'elle était accompagnée de sa famille proche ou de la parenté<sup>70</sup>. Il n'y avait pas de règle qui ralliait une majorité d'informateurs. Cette variabilité du rite laisse entrevoir une nouvelle manière de faire le déplacement vers l'église, qui va se diffuser. À la ville, les ouvriers et les commerçants organisaient les déplacements de sorte que l'épouse arrive la dernière à l'église avec son témoin.

Dans la période 1980-1995, cette coutume est très répandue. Le déplacement avec la parenté a maintenant presque disparu à la ville et seules quelques familles d'agriculteurs et une famille de professionnels en témoignaient encore<sup>71</sup>. Le déplacement avec les proches a aussi régressé; dans les mariages les plus récents, la majorité des futures mariées sont allées à l'église seules avec leurs témoins<sup>72</sup>.

L'absence de cortège pour escorter la mariée à l'église n'entraînait pas nécessairement qu'elle demeurait seule avec ses parents dans les heures qui précédaient son mariage. Dans les

---

68 Trois personnes mariées entre 1980 et 1995 témoignent de rites différents pour le marié et la mariée, parfois la mariée est suivie d'un cortège alors que l'époux se rend seul à l'église; parfois c'est l'inverse.

69 N = 15 (sur les 21 qui ont répondu à la question).

70 N = 4 dans tous les cas (sur 12).

71 N = 4.

72 Huit informatrices sur les 14 mariées entre 1988 et 1995.

familles d'agriculteurs, souvent aussi dans les familles de travailleurs manuels, la parenté venait faire un tour chez les parents de la mariée, puis elle repartait vers l'église en ordre dispersé<sup>73</sup>. Il arrivait parfois que la mariée devait inciter la parenté à quitter la maison pour ne pas être en retard : « Il a fallu que je les mette dehors pour qu'on puisse partir, parce que je ne voulais pas arriver en retard<sup>74</sup>. » Une autre s'est exclamée : « La maison était pleine ! C'était l'heure du mariage, il y avait personne qui s'en allait. C'était bien spécial. (...) On a attendu que tout le monde parte, mais ça a pris du temps avant qu'ils s'en aillent tous<sup>75</sup>. » Rappel de l'ancienne coutume du cortège, le rassemblement de la parenté et la résistance face au départ solitaire de la mariée rendent compte de la force des rites marquant l'agrégation de tous les membres de la famille. Si la mariée de la période 1980-1995 voulait partir seule de la maison et de préférence après ses invités, ces derniers ne se sont pas laissés exclure facilement.

### 3.3 Arrivée à l'église

Au cours de la période 1920-1940, l'épouse arrivait généralement la dernière à l'église, après que le futur marié soit passé devant son domicile<sup>76</sup>. Cette pratique était particulièrement répandue chez les commerçants et les professionnels, tant ceux de la ville que de la campagne<sup>77</sup>. À Trois-Rivières, ces rites sont aussi observés<sup>78</sup>.

Les jeunes couples mariés récemment ont adopté cette manière de faire<sup>79</sup>. L'ordre d'arrivée à l'église était strict. D'abord, les invités devaient s'y rendre avant les époux et prendre leur place. Ensuite, le futur marié devait arriver quelques minutes avant la future

---

73 Dans le groupe des agriculteurs, seulement deux informateurs affirment que les oncles et tantes ne sont pas venus chez les parents de la mariée parce que les frères et sœurs, neveux et nièces de la mariée sont très nombreux.

74 Entrevue no 36.

75 Entrevue no 62

76 Vingt couples sur 35 ont procédé de cette manière; pour quatre autres, la mariée est arrivée la première et 11 sont arrivés ensemble.

77 Huit informateurs sur 10, quatre de la ville, quatre de la campagne.

78 Marie-Josée BOISVERT, *op. cit.*, p. 89.

79 Huit sur 10 pour les agriculteurs, huit sur 10 chez les travailleurs non manuels, 10 sur 10 pour les travailleurs manuels.

mariée. Dans les mariages les plus récents, les informatrices arrivées avant leur époux connaissaient le rite et auraient voulu s'y conformer<sup>80</sup>. Leur témoignage illustre la force de cette coutume :

Les autres, dans l'auto, mon père, ma mère, me disaient bien oui, il doit être arrivé. J'ai dit non, je vois pas l'auto, je débarque pas. Je ne voulais pas qu'il me voit. Mon père est débarqué, il est venu m'ouvrir la porte. (...) Finalement, en même temps, leur auto est arrivée. Mais Y. m'a pas regardé, il a regardé sa montre, parce qu'on a un vidéo de ça, là il s'est dépêché pour entrer dans l'église le plus vite possible. Tu m'as pas vu ? Lui : Non, j'ai vu que tu étais habillée en blanc, mais... Elle : Moi j'étais revirée de même<sup>81</sup>.

Pour l'autre couple, la famille de la mariée a oublié de téléphoner :

J'étais dehors, je me suis pas rendue compte. C'est après qu'on s'est aperçu que personne avait appelé. On s'est stationné dans la rue, on a attendu qu'il arrive. Lui attendait le coup de téléphone. Un moment donné, quand ils ont vu qu'il était quatre heures, ils ont dit on va s'en aller. (...) Tout le monde était assis dans l'église. Moi j'ai attendu dans l'auto, parce que je voulais pas qu'il me voit<sup>82</sup>.

Deux autres informatrices ont dû s'arrêter sur le côté de la route pour que leur futur mari arrive le premier. La première a expliqué : « M. m'a appelé. On savait qu'ils seraient en retard. (...) On s'est en allés au coin de la montée, puis on a attendu. Quand on a vu l'auto passée, on a attendu une minute ou deux puis on a suivi<sup>83</sup>. » Le témoignage de la seconde informatrice montre encore une fois que ce rite exigeait une grande ponctualité à laquelle tous les membres de la famille proche devait se plier. « Mon frère dit "je viens de voir les autos passer". On est partis, puis sur le chemin de l'église, il dit "il y a un problème, le marié est en arrière de nous autres". On s'est tassés sur le bord du chemin, puis il a passé, puis on a attendu<sup>84</sup> ». L'importance que l'on accordait à l'accomplissement du rite dévoile que l'on touche du doigt à ce qui constituait l'essentiel de cette séquence rituelle.

---

80 Deux sur 14. Toutes les autres sont arrivées à l'église après leur mari.

81 Entrevue no 43.

82 Entrevue no 57.

83 Entrevue no 65.

84 Entrevue no 56.



### 3.4 Ordre d'entrée à l'église

L'entrée à l'église n'était pas toujours spectaculaire dans la période 1920-1940<sup>85</sup>, car les époux devaient généralement se rendre d'abord à la sacristie pour recevoir la confession<sup>86</sup> et signer les registres avant de revenir au pied de l'autel accompagnés de leurs pères<sup>87</sup>. Les mères des époux qui résidaient en milieu urbain assistaient plus souvent à la cérémonie que les mères de la campagne, bien que certaines d'entre elles étaient présentes dans bien des cas. Mais elles n'accompagnaient pas leurs enfants dans le cortège et dans l'église<sup>88</sup>. Il arrivait que la mariée ne s'arrête pas au confessionnal; au bras de son père, parfois accompagnée d'un cortège d'honneur<sup>89</sup>, elle entrait la dernière sur la musique de la marche nuptiale<sup>90</sup>. L'assistance, souvent composée entre cinquante et cent invités, avait déjà pris place dans l'église<sup>91</sup>.

Cette coutume est en usage dès la fin du siècle dernier puisqu'elle était critiquée par les autorités religieuses. L'évêque L.-Z. Moreau de Saint Hyacinthe s'indignait en effet de voir les curés accepter la dérogation à la règle de la confession avant le mariage pour permettre le déroulement de ce rite :

Ainsi on omettrait ces instructions dans les mariages qui se font avec grand apparat, lorsque la noce entre à l'église en grande pompe et au son de la musique. Je ne puis approuver cette tolérance ou exception, car je considère, comme chose très importante, que tous ceux qui reçoivent le grand sacrement de mariage, qu'ils soient nobles ou roturiers, instruits ou ignorants, connaissent parfaitement les graves devoirs qu'ils ont à accomplir dans l'état qu'ils vont embrasser<sup>92</sup>.

<sup>85</sup> Cette question à propos de l'entrée solennelle des époux n'a pas été posée à tous les informateurs mariés entre 1924 et 1941 puisqu'elle a été ajoutée au questionnaire au cours de l'enquête. Vingt informateurs sur 35 y ont répondu.

<sup>86</sup> Quatorze couples sur 33 (2 informateurs ne se rappellent pas). 10 sur 20 en milieu rural et quatre sur 12 à la ville. 14 couples se sont confessés la veille ou les jours précédents. Cinq couples, dont quatre sont issus de la catégorie des travailleurs non manuels, ont affirmé que le curé ne leur a pas demandé de se confesser.

<sup>87</sup> N = 20 (sur 35). Le père malade ou décédé est remplacé par le frère ou l'oncle du ou de la mariée.

<sup>88</sup> Neuf informateurs sur 12 à la ville et 10 sur 23 à la campagne affirment que les mères assistaient à la cérémonie. Il n'y a pas de distinctions socioprofessionnelles importantes.

<sup>89</sup> N = 7.

<sup>90</sup> Sept informateurs sur les 20 qui ont répondu à la question.

<sup>91</sup> Douze informateurs ont évalué le nombre d'invités entre 50 et 100 personnes, huit à plus de 100 invités. Les noces réunissent un plus grand nombre d'invités à la campagne qu'à la ville.

<sup>92</sup> *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Saint-Hyacinthe*, « Lettre circulaire au clergé par L.-Z. Moreau », no 211, 16 juillet 1892, Montréal, Beauchemin, vol. 19, 1899, p. 467-468.

À la fin des années 1930, Monseigneur F.-Z. Decelles dénonçait encore « des façons d'agir pour le moins exotiques » qui s'introduisaient « même dans les campagnes ». Il écrivait :

Les futurs se présentent au confessionnal la veille au soir (...). Cette visite du soir à la sacristie permet de satisfaire le lendemain à toutes les exigences du snobisme dans le "mariage rendez-vous".

Le futur arrive seul à l'église avec son témoin: ils prennent leur siège et examinent la voûte pendant que les invités arrivent en guérilla, que la fiancée traverse enfin la troupe des curieuses avec son témoin et occupe son fauteuil. Ces rubriques sans signification suppriment les coutumes simples et dignes d'autrefois. Les futurs arrivent ensemble, se rendent à la sacristie pour le passage au confessionnal (...) <sup>93</sup>.

Dans la période 1980-1995, tous les mariés ont fait une entrée solennelle à l'église devant une assistance très nombreuse <sup>94</sup>. L'entrée des conjoints au bras l'un de l'autre est encore observée bien qu'elle soit marginale <sup>95</sup>. Deux autres scénarios, comportant toujours une forme rituelle planifiée, sont à peu près également adoptés. Dans le premier, les conjoints entraient au bras de leurs parents <sup>96</sup> jusqu'à l'avant de l'église. Pour certains, l'entrée du futur époux ne faisait pas partie du rite : il s'avancait avec ses parents et attendait; son épouse entrait ensuite au son de la marche nuptiale avec ses parents et son cortège d'honneur si elle en avait un. Pour d'autres, un petit cortège était formé dans un ordre variable avec le curé et les servants, les enfants ou le couple d'honneur <sup>97</sup> et les mariés accompagnés de leurs parents. Dans le second scénario, les couples ont exécuté un rite d'échange. Quand la mariée arrivait sur le parvis de l'église au bras de ses parents, le signal était donné : le futur marié partait le premier avec ses parents et la mariée entrait derrière lui avec les siens et son cortège d'honneur si elle en avait un. Elle s'avancait jusqu'au milieu de l'église puis son futur mari revenait sur

<sup>93</sup> *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Saint-Hyacinthe*, « Lettre circulaire au clergé par F.-Z. Decelles », no 120, 15 septembre 1941, Saint-Hyacinthe, *Courrier de Saint-Hyacinthe*, vol. 20, 1940, p. 239-240.

<sup>94</sup> Dix-sept informateurs sur 30 ont évalué à plus de 100 le nombre de personnes à l'église.

<sup>95</sup> N = 3. Tous sont issus de familles d'agriculteurs.

<sup>96</sup> Les témoins des jeunes sont habituellement leurs parents (N = 13), ou seulement leur père (N = 9). Pour les autres, il arrive que la mère soit seule témoin si elle est veuve, ou bien le grand-père, un oncle ou un frère agit comme témoin (N = 9).

<sup>97</sup> N = 18. Il s'agit le plus souvent d'une bouquetière et d'un page. Quelquefois, la mariée est entourée d'une demoiselle et d'un garçon d'honneur ou d'un cortège formé de plusieurs enfants d'âges différents. Ce sont toujours des enfants et des couples qui sont proches parents de la mariée ou du marié.

ses pas pour aller la chercher. Il y avait embrassades, levée du voile et le marié donnait le bras à sa future épouse jusqu'à l'autel tandis que les parents de la jeune femme les suivaient<sup>98</sup>.

Ce rite d'entrée n'est pas imposé par l'Église. Le prêtre responsable du service de préparation au mariage du diocèse de Saint-Jean-Longueuil, Yves Gazeau, a affirmé qu'il était toujours étonné de voir des jeunes couples demander le rite d'échange. Ce rite confère aux parents, particulièrement ceux de la fille, une autorité qu'ils ne détiennent pas. Il semble également symboliser le passage de l'épouse sous la tutelle de son mari. Deux curés ont d'ailleurs tenté de modifier cette pratique. Ils ont proposé que l'échange se fasse à l'extérieur de l'église, les conjoints entrant ensuite ensemble et les premiers de manière à ce que les invités puissent assister au rite. Les parents de l'un des couples se sont objectés à ce changement :

Moi, pour rentrer à l'église, je voulais avoir la "Marche nuptiale", lui [le curé, il] dit "avant d'entrer, toute la famille va se rencontrer". Moi je voulais pas que la famille se rencontre, je voulais qu'ils se rencontrent juste après, à la soirée. [L'informateur ajoute] Lui, il voulait qu'on jase sur le perron, se donner la main, puis se donner nos noms. (...) Ça brassé, ma mère a appelé le curé de Sabrevois, "vous allez faire le mariage, parce qu'on veut plus l'autre là-bas"<sup>99</sup>.

Le deuxième couple a accepté ce nouveau rite : « Le curé nous avait dit "vous vous en venez pour vous marier, vous arrivez ensemble". Ça s'est fait comme dehors, l'échange. Les gens étaient tous dehors. Ils ont rentré après nous autres<sup>100</sup> ».

Dans les mariages les plus récents, le rite d'échange exécuté à l'intérieur de l'église s'est généralisé<sup>101</sup> bien que sa forme puisse varier légèrement<sup>102</sup>. Une informatrice a expliqué

<sup>98</sup> Par exemple : « C'est lui qui s'est avancé en premier avec son père. Après ça, ça été le petit page et la bouquetière, après ça moi au bras de mon père et ma mère. Là j'ai arrêté peut-être au milieu de l'allée. mes parents ont continué, puis lui il est revenu me chercher tout seul. J'avais le visage voilé, il a levé ça puis on s'est en allé en avant ensemble (Entrevue no 37) ». Tous les informateurs ne posent pas exactement les mêmes gestes.

<sup>99</sup> Entrevue no 54.

<sup>100</sup> Entrevue no 62.

<sup>101</sup> Dix couples sur les 14 mariés entre 1988 et 1995 ont exécuté un rite d'échange dans l'église et un couple l'a fait dehors. Il n'y a pas de distinction notable entre les catégories socioprofessionnelles ni selon l'origine rurale ou urbaine des mariés.

<sup>102</sup> Plusieurs variations de ce rite d'échange dans l'église, dont : « Y. était rentré dans l'église avant moi, il m'attendait en avant. Moi je suis rentrée dans l'église avec mes parents, jusqu'au centre de l'allée. Là mes parents sont allés s'asseoir en avant, puis c'est Y. qui est venu vers moi. Il est venu me chercher, il a levé mon voile, il m'a embrassé. Puis là on s'est en venus tous les deux en avant (Entrevue no 43) ». Pour un couple accompagné par leurs parents jusqu'en avant, les rites de séparation et d'agrégation se sont déroulés en avant de la balustrade : « Là j'étais arrivée, jusqu'en haut, mon père

la signification du rite : « Puis dans le milieu de l'église, on a arrêté, M. a avancé, moi j'ai avancé avec M., puis nos parents nous suivaient. Comme signification que... on avait passé la première moitié de notre vie, une partie de notre vie avec nos parents, puis là, notre nouvelle vie...<sup>103</sup> » L'exemple d'une autre informatrice, dont la belle-mère a accepté difficilement le mariage de son fils, révèle la puissance évocatrice du rite : « Je voulais que mon mari vienne me chercher, mais en fin du compte il ne l'a pas fait. Madame B. disait "il va me laisser toute seule, puis il va aller te chercher !" Elle ne comprenait pas le geste<sup>104</sup>. »

Le rite d'échange, dont nous ne pouvons spécifier l'origine, symbolise la rupture des futurs mariés avec leur famille d'origine et leur prochaine union dans le but de constituer une nouvelle famille. Entrés au bras de leurs parents ou de leur père, les futurs mariés se rendent à l'autel ensemble. La résistance de certains parents face à l'imposition d'une autre manière de faire démontre toute l'importance de ce rite de séparation. De l'aveu même des informateurs, ce moment du scénario nuptial ne doit pas mettre l'accent sur l'alliance des deux familles; c'est le temps de la rupture avec la famille d'origine et de l'union des époux.

Toute la solennité de cette entrée dans l'église, qu'il y ait rite d'échange ou pas, montre l'importance des liens qui unissent les époux et leurs parents respectifs. La ritualisation de l'entrée des mariés, observable dès les années 1920 mais sans doute exercée dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle si l'on se fie aux mandements des évêques, est plus qu'un spectacle offert aux invités. La grande diffusion, au XX<sup>e</sup> siècle, du rite de l'entrée solennelle des époux à l'église dévoile un élément essentiel du rituel, celui d'éveiller les émotions des futurs conjoints et de rendre immémorable l'acte de fondation du couple.

---

m'avait embrassée, ma mère m'avait embrassée, là j'étais arrivée à côté de mon mari, il m'avait pris la main, c'était important (Entrevue no 60) ».

103 Entrevue no 65.

104 Entrevue no 60.

\*\*\*\*\*

La séquence rituelle qui recouvre les heures précédant la cérémonie religieuse a été profondément transformée au cours du XX<sup>e</sup> siècle. Diffusé au siècle dernier, le rassemblement des familles chez la mariée et l'accompagnement des futurs époux à l'église par tous les invités sont des rites qui se sont érodés. Ils ont été concurrencés par d'autres pratiques qui tendaient à faire progresser l'intensité dramatique jusqu'à l'entrée solennelle des époux à l'église.

Ce changement a touché d'abord les urbains, sans grandes distinctions socioprofessionnelles. Pendant que les agriculteurs et les ouvriers de la campagne organisaient encore des cortèges réunissant toute la parenté, les citadins adoptaient divers scénarios pour que la jeune femme puisse arriver la dernière à l'église, au bras de son témoin. Mais d'autres rites révèlent toutefois que le milieu rural a aussi commencé à remodeler cette séquence vers de nouvelles finalités. Plusieurs agriculteurs ont affirmé que les futurs époux ne devaient pas se rencontrer avant la cérémonie. Le rite de la robe de la mariée que l'on ne montrait pas au futur marié venait renforcer l'interdit de cette rencontre. Enfin, quelques familles du milieu rural ont adopté la coutume de laisser la future mariée arriver la dernière à l'église. Ces familles d'agriculteurs aisés et de commerçants ont obtenu le privilège de devancer la confession de manière à ce que la jeune femme fasse une entrée solennelle au bras de son témoin, sur la musique de la marche nuptiale.

Dans les mariages récents, le rituel a évolué vers une accentuation des rites de manière à donner encore plus d'emphasis à l'entrée solennelle dans l'église. Les jeunes couples ont étendu à la veille du mariage l'interdiction d'une rencontre. Quelques-uns, surtout des agriculteurs, se sont vus avant la cérémonie dans le but de se faire photographier, mais le plus grand nombre a reporté cette séance après la cérémonie. Le déplacement vers l'église suivait un ordre strict, tandis que l'entrée des futurs mariés était mise en scène. Tout devenait susceptible d'une ritualisation au cours de cette séquence : ni la température, ni l'apparence physique des époux

ne sont laissées au hasard. Tout devait être fait pour que ce jour soit le plus beau de la vie du couple.

Les familles ont redéfini ce moment rituel en délaissant graduellement les rites d'agrégation avec la parenté et de publicité du mariage assumés au XIX<sup>e</sup> siècle par le rite du cortège. De nouvelles finalités ont suscité l'invention de rites et l'investissement d'anciennes formes : l'interdiction de se voir, le rite de la robe cachée, l'habillage de la mariée par sa mère et ses sœurs, la bénédiction des futurs époux, l'ordre des déplacements et la solennité de l'entrée à l'église accentuaient la rupture avec la famille d'origine et l'union du couple.

Le remodelage de cette séquence a d'abord suivi la voie d'une mise à distance des époux. Au début du siècle, le futur marié était placé dans le rôle de celui qui attendait d'être séduit par son épouse faisant son entrée à l'église dans sa toilette de noces. Les rites contribuaient ainsi à l'instauration d'un lien étroit entre l'homme et la femme, lien basé sur la séduction amoureuse et sur le sacrement du mariage. Cet aspect est toujours présent dans les rites des mariages récents. Même, tout est mis en place afin que l'époux soit ébloui, de manière aussi à ce que le couple soit ému par la cérémonie. Mais un autre aspect s'est développé au cours du siècle : les familles observaient des rites qui rétablissaient l'autorité parentale, du moins formellement. Comment expliquer autrement le rite de la bénédiction paternelle même chez ceux qui cohabitaient ? La mise en scène de cette rupture, qui atteint son point culminant avec le rite d'entrée à l'église, survient peut-être justement parce que les parents ne détiennent plus qu'une autorité symbolique sur leurs enfants.

**Chapitre 7**  
**La cérémonie religieuse,**  
**faîte du rituel du mariage**

La cérémonie religieuse représente la culmination du rituel du mariage, où se condensent les rites qui opèrent l'union des conjoints. Elle était la seule valide au Québec jusqu'à ce que l'État légalise le mariage civil en avril 1969<sup>1</sup>. Toutefois, l'argument légal ne détermine pas la position centrale accordée à cette séquence rituelle. Aux yeux des informateurs, c'est l'échange des consentements, le don de l'anneau et la bénédiction du prêtre qui constituent l'essence irréductible du mariage. Avant ce moment-là, ils sont encore célibataires, après ils deviennent des époux. Les futurs conjoints et leurs familles attribuent au prêtre le pouvoir de créer un lien puissant entre deux individus non apparentés, ce que François Isambert a appelé l'efficacité symbolique<sup>2</sup>. Les gestes du prêtre transforment symboliquement les réseaux de parenté; l'alliance qui en résulte est bien réelle.

Au Québec, l'Église était une institution centrale pour l'interprétation de la culture au XIX<sup>e</sup> siècle et l'on suppose qu'elle a détenu ce rôle important jusque vers le milieu du XX<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>. Dans la seconde moitié du siècle dernier, elle a défini l'idéologie qu'elle est parvenue à diffuser largement dans la société en occupant les principaux lieux de pouvoir socioculturel. Dans la période 1920-1940, elle avait encore une grande influence, bien que la société commençait à changer. Au plan symbolique, son pouvoir était tel qu'il paraît impensable de déceler un interstice où auraient pu s'investir, à l'intérieur des rites religieux, des pratiques non prévues par la hiérarchie catholique. Mais ses règles étaient-elles à ce point incontournables ? Il est probable que les curés des paroisses se sont arrogés une marge de manœuvre autorisant les familles à orienter les rites religieux vers leurs propres finalités.

L'interface le plus intéressant à explorer est toutefois celui de la relation entre les règles ecclésiastiques et la culture. L'Église catholique a acquis cette influence dans la société québécoise parce que son discours trouvait une résonance dans les pratiques culturelles. Les rites religieux du mariage, par exemple, sont l'expression et la reconduction des valeurs qui

<sup>1</sup> Laurent ROY, « Le mariage civil au Québec : étude socio-démographique de ses principales caractéristiques (1969-1974) », *Cahiers québécois de démographie*, vol. 6, no 1 (avril 1977), p. 3.

<sup>2</sup> François ISAMBERT, *Rite et efficacité symbolique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1979, 224 p.

<sup>3</sup> René HARDY, « Catholicisme et culture dans le Québec du XIX<sup>e</sup> siècle », *Présentations de l'Académie des lettres et des sciences humaines*, no 49, Société Royale du Canada, 1996, p. 203-226.



fondent la famille et la société. La réitération de ces rites à chaque mariage permet de renouveler l'énoncé du modèle dominant des rapports homme/femme et parents/enfants. Ces rites sont également des marqueurs sociaux : la mise en scène de l'union trahit les appartenances, elle montre l'enjeu de l'alliance. Même devant l'Église, voire surtout devant l'Église, les rites situent chacun selon son rang dans l'organisation sociale : ils permettent d'afficher et d'affirmer les distinctions sociales.

L'Église ne détient plus cette position dominante dans la société québécoise actuelle. Elle n'exerce plus au sein de la société une influence qui ferait de son modèle du mariage le choix indiscutable. Pourtant, plusieurs couples font ce choix et acceptent de se soumettre à des exigences élevées afin d'obtenir la sacralisation de leur union. Que nous révèlent les rites religieux sur les liens entre le couple, la famille et l'Église ? Les jeunes informateurs amenés à justifier leur geste conféraient à l'Église ou à la religion un rôle de premier plan dans la symbolisation des valeurs qui fondent la famille. Si l'ordre social en cette fin de siècle se passe facilement du mariage et même du couple, nous devons comprendre et expliquer le sens de ces gestes qui, autrement, paraissent anachroniques.

## 1. L'encadrement imposé par l'Église

Depuis le début du Moyen Âge, l'un des soucis de l'Église a été de s'approprier l'énonciation des règles autorisant la création du lien matrimonial<sup>4</sup>. En cherchant le moyen de faire sortir le mariage (de même que la prise de l'habit) des stratégies patrimoniales, elle a déployé deux types d'arguments : premièrement, elle élaborait une série d'interdits autour des mariages consanguins, ensuite elle affirmait l'importance du consentement des individus. Si le mariage ne pouvait être imposé par les parents, l'Église acceptait aussi de ne pas jouer un rôle déterminant dans la création de l'alliance. Il en a résulté une théologie du mariage qui se définit

---

<sup>4</sup> Myriam GREILSAMMER, *L'envers du tableau. Mariage et maternité en Flandre médiévale*, Paris, Armand Colin, 1990, p. 59.

autour du consensualisme<sup>5</sup>. Le prêtre ne confère pas le mariage, il en est seulement le témoin. Ce sont les époux eux-mêmes qui se consacrent mutuellement en tant que mari et femme. En contrepartie, le mariage ne peut plus être révoqué : à l'exception de cas très rares d'annulation prononcée par le Pape, il devient indissoluble et érigé au rang de sacrement.

L'Église a élaboré un ensemble de prescriptions afin de contenir ce pouvoir donné aux individus. Le prêtre n'est donc pas un témoin passif, il doit s'assurer de la validité des gestes posés. Les conditions dans lesquelles il peut célébrer le mariage sont précises et en principe incontestables : l'Église est tout aussi préoccupée d'éviter les mariages clandestins contractés à l'insu des familles que d'empêcher les mariages consanguins qui renforceraient le pouvoir des familles à son détriment. Elle y est parvenue en définissant de manière très stricte où doit avoir lieu la cérémonie, de même que les périodes de l'année et les jours pendant lesquels peuvent être effectués les rites religieux.

### 1.1 La paroisse du mariage

L'une des règles définies par l'Église était que le mariage devait être célébré par le curé de la paroisse de la future épouse<sup>6</sup>. C'est lui qui devait remplir les formalités visant à vérifier si les futurs conjoints pouvaient recevoir le sacrement du mariage. Il ne devait pas autoriser la célébration d'un mariage s'il n'avait pas toutes les preuves de la liberté des individus qui désiraient se marier. La presque totalité des couples mariés dans la période 1920-1940 ont célébré leur union dans la paroisse des parents de la jeune femme. Si la future épouse résidait en chambre parce qu'elle travaillait à la ville, elle était revenue demander au curé qui l'avait vu grandir de la marier<sup>7</sup>. Dans un seul cas, où les parents de l'épouse demeuraient à Saint-Lambert, les futurs conjoints ont choisi de se marier à la cathédrale de Montréal<sup>8</sup>. Fille du chef

<sup>5</sup> *Ibid*, p. 57-62.

<sup>6</sup> Église catholique, Diocèse de Saint-Jean-de-Québec, *Circulaire de Mgr l'Évêque de Saint-Jean-de-Québec au clergé de son diocèse*, tome 3, 1942-43, s.é. s.d., p. 279-280.

<sup>7</sup> N = 2.

<sup>8</sup> Entrevue no 18.

de police, la jeune femme épousait un industriel de Saint-Jean et ne voulait pas que son mariage provoque un attroupement de curieux. Dans tous les cas, le curé n'a pas vu la nécessité de faire une longue enquête pour connaître la provenance et le statut des époux. Il connaissait très bien la jeune femme. Souvent, le futur marié était aussi l'un de ses paroissiens et si tel n'était pas le cas, il n'habitait pas très loin. Il était facile pour le curé d'obtenir des renseignements.

Dans la période 1980-1995, il n'y a plus de règle concernant la paroisse du mariage<sup>9</sup>. Bien que l'obligation de célébrer le mariage dans la paroisse de la future épouse soit officiellement disparue, les jeunes issus de familles d'agriculteurs continuaient de l'observer sauf un couple qui s'est marié dans sa paroisse de résidence<sup>10</sup>. Cohabitants<sup>11</sup> et non pratiquants, ces jeunes ont négligé une coutume encore largement répandue dans leur milieu.

Les jeunes de la ville ne se pliaient généralement pas à l'ancienne coutume. Parmi les professionnels, quelques couples ont préféré se marier dans la paroisse du jeune homme, d'autres ont choisi la cathédrale de Saint-Jean. La principale motivation reposait sur le choix de l'église en tant que lieu de culte. Par exemple, dans la paroisse Saint-Eugène à Saint-Jean, les futurs mariés voulaient éviter le centre communautaire tenant lieu d'église parce qu'ils n'y trouvaient pas l'atmosphère et le cachet d'un lieu de culte bien établi<sup>12</sup>. La célébration d'autres rites dans la famille, comme les funérailles, pouvait aussi bien favoriser le choix de l'église paroissiale que la recherche d'un autre lieu moins lié à des souvenirs douloureux<sup>13</sup>. Le choix pouvait aussi correspondre à l'attachement ressenti pour des grands-parents : c'est dans l'église de ses grands-parents qu'une informatrice voulait célébrer son mariage<sup>14</sup>.

Les règles concernant la paroisse du mariage n'ont pas été assimilées à la coutume à la ville. Ce n'était plus automatiquement le lieu de résidence des parents de la future mariée qui déterminait le lieu du mariage. Le couple choisissait l'église en fonction d'autres critères

---

<sup>9</sup> Nous ne sommes pas en mesure de préciser quand cette règle a été abrogée.

<sup>10</sup> Entrevue no 54.

<sup>11</sup> Nous avons utilisé ce néologisme en usage dans le langage parlé afin de ne pas alourdir le texte.

<sup>12</sup> N = 4.

<sup>13</sup> N = 2.

<sup>14</sup> Entrevue no 53.

comme la célébration d'autres rites familiaux dans le passé familial ou tout simplement l'attrait architectural de l'église. En Grande-Bretagne, John Gillis a également vu dans le choix de la paroisse l'importance de la signification qui est associée au lieu de culte<sup>15</sup>. Les Britanniques mariés au XX<sup>e</sup> siècle voulaient un lieu qui ajoute un sens à leur mariage; ils préféraient donc les églises où l'on a célébré des événements familiaux ou celles qui avaient un style particulier.

## 1.2 Le mois et le jour

En principe, l'Église interdisait la célébration des mariages pendant le Carême et l'Avent, de même que les dimanches, les jours de fête de précepte (fête obligatoire) et pendant les Quarante-heures<sup>16</sup>. Dans des cas extrêmes, le curé pouvait obtenir une dérogation (ou dispense) des autorités diocésaines. Malgré la dispense, il ne pouvait donner la bénédiction nuptiale, c'est-à-dire la bénédiction solennelle de l'épouse après le *Pater*. De plus, les familles devaient limiter les festivités si elle tenait à célébrer un mariage pendant ces périodes<sup>17</sup>. Le lundi a été le jour préféré par l'Église pour la célébration des mariages au début de la colonisation. En 1790, l'évêque de Québec, Mgr Jean-François Hubert, a décidé de modifier cette pratique dans le but d'enrayer l'habitude de « préparer le festin » le dimanche, jour du repos consacré à Dieu<sup>18</sup>. Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, le clergé a continué de repousser les

<sup>15</sup> John R. GILLIS, *For Better, For Worse. British Marriages, 1600 to the Present*, Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 292-293.

<sup>16</sup> Église catholique, Diocèse de Saint-Hyacinthe, *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Saint-Hyacinthe*, vol. 12, « Résumé des Conférences ecclésiastiques du diocèse de Saint-Hyacinthe pour l'année 1897 », Saint-Hyacinthe, Courrier de Saint-Hyacinthe, 1898, p. 59.

<sup>17</sup> Église catholique, Diocèse de Saint-Hyacinthe, *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Saint-Hyacinthe*, vol. 17, « Résumé des conférences ecclésiastiques du diocèse de Saint-Hyacinthe pour l'année 1925 », Saint-Hyacinthe, Courrier de Saint-Hyacinthe, 1924, p. 716-717.

<sup>18</sup> J.-Edmond ROY, « Le mariage dans nos campagnes autrefois », *Bulletin des recherches historiques*, vol. XXIX, no 7 (1923), p. 200; Serge Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 184-185.

demandes de familles qui voulaient célébrer le mariage un lundi<sup>19</sup>. Enfin, au début du XX<sup>e</sup> siècle, l'Église a autorisé les mariages tous les jours de la semaine sauf le dimanche<sup>20</sup>.

La très grande majorité des couples mariés dans la période 1920-1940 se sont épousés entre avril et octobre, avec des pointes en mai, septembre et octobre. Rarement a-t-on célébré un mariage à la fin de l'automne ou pendant l'hiver. Si le choix de la saison du mariage variait peu selon les catégories socioprofessionnelles, il en était autrement pour le jour du mariage. On se mariait de préférence le mercredi parmi les agriculteurs, quoique le samedi commençait à être adopté. Par contre, dans les familles d'ouvriers et de journaliers, le mariage était presque exclusivement célébré le samedi. Les pratiques des commerçants et des professionnels étaient plus diversifiées et correspondaient à d'autres objectifs. La moitié des mariages dans ce groupe a eu lieu un lundi, les autres sont célébrés le mardi, le jeudi ou le samedi. Si le lundi est préféré, c'est qu'il permettait à ces familles de ne pas sacrifier une partie trop importante des affaires. L'une des informatrices issue de cette catégorie a expliqué que tous les mariages avaient lieu un jour de fête dans sa famille. Elle s'est mariée le 24 mai, fête de la Reine, parce que le commerce de son père était fermé. Elle a poursuivi : « Ma sœur s'est mariée le lundi de Pâques, j'ai un de mes frères, il s'est marié le jour de l'Action de grâces, puis l'autre s'est marié dans le mois de juin, à la Saint-Jean-Baptiste<sup>21</sup>. » Une autre informatrice a affirmé qu'elle était déçue d'être obligée de se marier le lundi à cause du commerce de son mari, car elle préparait un grand mariage, fastueux, et craignait qu'une partie des invités ne puissent être présents<sup>22</sup>.

Dans la période 1980-1995, les mariages se concentraient de mai à août. Seulement quelques-uns ont choisi l'automne et l'hiver. C'était bien souvent les vacances annuelles qui influençaient le choix du mois parmi les mariages récents. Les jeunes couples voulaient aussi

<sup>19</sup> Cahier de Prônes de la paroisse Notre-Dame de Québec, 21 août 1853. Communication personnelle de René Hardy.

<sup>20</sup> Église catholique, Diocèse de Saint-Hyacinthe, *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Saint-Hyacinthe*, vol. 12, « Résumé des Conférences ecclésiastiques du diocèse de Saint-Hyacinthe pour l'année 1897 », Saint-Hyacinthe, Courrier de Saint-Hyacinthe, 1898, p. 59.

<sup>21</sup> Entrevue no 28.

<sup>22</sup> Entrevue no 1.

pouvoir faire de belles photos dehors et ne pas être gênés dans leurs déplacements en raison de la mauvaise température. La coutume de se marier le samedi a également acquis la faveur populaire puisque c'est généralement un jour de congé.

L'Église a fixé des règles régissant le choix du jour et du mois du mariage. Les personnes mariées dans la période 1920-1940 ont accepté ces règles : aucun mariage pendant le Carême et l'Avent, aucun mariage le vendredi et un seul le dimanche, à titre d'exception<sup>23</sup>. En fait, le choix des couples et de leurs familles dépendait autant des conditions économiques et sociales que des exigences de l'Église : si l'on préférait l'hiver lorsque la majorité vivait de l'agriculture et se déplaçait avec des chevaux, le printemps, l'été et l'automne sont devenus plus attrayants avec l'usage de l'automobile, le travail en ville et la coutume du voyage de noces<sup>24</sup>. Cette tendance à choisir le printemps, l'été ou l'automne était une pratique nouvelle apparue à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>25</sup>. Le choix du jour du mariage a aussi évolué en fonction du contexte social. Ce sont la division du temps de travail, les exigences du commerce, les modalités de déplacement et la volonté de faire un voyage de noces qui sont pris en compte dans la décision.

### 1.3 L'heure du mariage

Au début du siècle, le choix de l'heure du mariage était également encadré par l'Église qui obligeait les curés et tous ceux qui désiraient participer à la communion à demeurer à

<sup>23</sup> Un mariage le dimanche en raison de la course au mariage précédant l'entrée en vigueur de la loi sur la conscription des jeunes pour la guerre (la course au mariage a eu lieu le 14 juillet 1940).

<sup>24</sup> On préférait se marier pendant l'hiver au Québec du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle. Serge GAGNON, *Mariage et famille au temps de Papineau*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 184; Marie-Josée HUOT, *Les pratiques rituelles entourant le mariage dans les régions du Saguenay et de Charlevoix*, M. A. Études régionales, 1991, p. 106; Colette MOREUX, *Fin d'une religion ? Monographie d'une paroisse canadienne-française*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1969, p. 183; Louise DECHÈNE, *Habitants et marchands de Montréal au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Plon, 1974, p. 109.

<sup>25</sup> Marie-Josée HUOT, *op. cit.*, p. 106; Édouard-Zotique MASSICOTTE, « Une noce populaire d'il y a cinquante ans », *L'almanach du peuple*, Montréal, Beauchemin, 1925, p. 335.

jeun<sup>26</sup>. L'heure du mariage devait donc se situer entre le levée du jour et neuf heures, parfois dix heures dans certaines paroisses. Les futurs mariés avaient une marge de manœuvre étroite. Pourtant, leur choix pouvait varier selon la catégorie socioprofessionnelle.

Les couples qui se sont mariés très tôt le matin, entre sept et huit heures et même six heures dans un cas, ont tous fait un voyage de noces. Cette donnée était importante lorsque le moyen de transport était le train : non seulement l'heure du mariage mais également toute la fête était alors organisée en fonction de l'horaire des chemins de fer. Toutefois, cette pratique du voyage de noces ne conditionnait pas toujours l'heure matinale du mariage. La grande majorité de ceux qui se sont mariés après neuf heures ont aussi fait un voyage de noces<sup>27</sup>. Les études faites au Saguenay ont révélé différents motifs autre que le voyage de noces pour justifier l'heure du mariage; l'éloignement d'une partie de la famille, ce qui exigeait de longs déplacements, ou le fait que le curé devait célébrer ce jour-là plus d'un mariage conditionnaient l'heure choisie par les mariés<sup>28</sup>.

D'autres explications peuvent éclairer ce choix. La majorité des journaliers et des ouvriers se sont mariés tôt le matin alors que les agriculteurs ont préféré réserver les heures les plus tardives<sup>29</sup>. Le seul couple autorisé à dépasser les limites généralement permises en se mariant à onze heures était d'ailleurs un couple d'agriculteurs. Il est possible que cette tendance s'explique par le travail de la ferme. Quelques informateurs ont précisé que la journée de leurs noces avait débuté par la traite des vaches. Mais le choix de l'heure ne tenait pas seulement à la nécessité du travail de la ferme. L'Église a permis que s'installent des pratiques distinctives autour de l'heure de la cérémonie : il en coûtait plus cher pour se marier tard, la cérémonie étant alors plus fastueuse que celle qui avait lieu aux petites heures du matin. Le choix de

---

<sup>26</sup> Église catholique, Diocèse de Saint-Hyacinthe, *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Saint-Hyacinthe*, vol. 6, « Circulaire au clergé, no 52, 9 novembre 1879, L.-Z. Moreau », Saint-Hyacinthe, Courrier de Saint-Hyacinthe, 1894, p. 125.

<sup>27</sup> Sept couples sur neuf.

<sup>28</sup> Marie-Josée HUOT, *op. cit.*, p. 72.

<sup>29</sup> Sept travailleurs manuels sur 10 se marient entre six et huit heures, 12 agriculteurs sur 15 se marient entre huit heures trente et 11 heures. Les travailleurs non manuels sont partagés : six sur 10 se marient entre sept et neuf heures.

l'heure du mariage était, pour les agriculteurs et les commerçants, une façon de montrer que l'on avait organisé un grand mariage.

L'Église a graduellement assoupli ses règles concernant l'heure de la cérémonie religieuse. En 1964, l'évêque du diocèse de Saint-Jean permettait la célébration du mariage dans l'après-midi sauf le dimanche<sup>30</sup>. Il interdisait cependant que les curés profitent de ce changement pour créer une classe spéciale de mariage. Parmi les jeunes mariés entre 1980 et 1995, l'heure du mariage se situait généralement l'après-midi, entre 14 et 17 heures. Trois couples seulement, tous issus de familles d'agriculteurs, se sont mariés l'avant-midi. Deux d'entre eux se sont épousés à la fin de la matinée (onze heures) parce qu'une partie de la famille aurait été obligée de s'absenter pour faire la traite si le repas avait eu lieu le soir. Le troisième couple a choisi le matin pour se distinguer de leurs nombreux frères et sœurs. Le choix de l'heure n'était plus considéré comme une pratique marquant les distinctions sociales parmi les mariages récents, contrairement aux mariages de la période 1920-1940.

## 2. Les rites de la distinction

L'église est un espace public où peuvent s'exprimer les distinctions sociales. La parade des toilettes des femmes et des jeunes filles situe chacune selon son rang<sup>31</sup>. L'étalage des richesses n'est cependant pas réservé aux élites, comme l'a souligné Richard Hoggart<sup>32</sup>. Au

---

<sup>30</sup> Église catholique, Diocèse de Saint-Jean-de-Québec, *Lettres et mandements des Évêques de Saint-Jean-de-Québec*, vol. 11, « Décret du 24 mai 1964 », Son Excellence Mgr Gérard-Marie Coderre, Saint-Jean, 1962-63, n.p. Il réitère son autorisation en 1970 : Église catholique, Diocèse de Saint-Jean-de-Québec, *Lettres et mandements des Évêques de Saint-Jean-de-Québec*, vol. 14, « Lettres et communiqués de 1969 à 1972, no 5 », Son Excellence Mgr Gérard-Marie Coderre, Saint-Jean, s.d., p. 260-261.

<sup>31</sup> Pierre BOURDIEU, *De la distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, 670 p.

<sup>32</sup> Richard HOGGART, *La culture du pauvre, étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, Éditions de Minuit, 1970, 420 p.



contraire, celles-ci peuvent se distinguer en soustrayant leurs gestes à la curiosité des classes populaires<sup>33</sup>.

Des règles imposées par l'Église entretenaient ce fossé entre riches et pauvres. Ainsi en est-il de la classe des cérémonies religieuses, que ce soit pour un enterrement ou un mariage. Par le biais d'une grille tarifaire élaborée, l'institution inscrivait les rites religieux au cœur de la dynamique sociale. La hiérarchisation de la société pouvait de cette manière être reproduite et démontrée à la communauté à travers les choix monnayés par l'Église au moment du mariage de la jeune génération. L'Église en retirait un bénéfice matériel évident. Toutefois, cette approche des rites religieux permettait aux familles de poser leurs exigences lorsqu'elles négociaient avec le célébrant.

## 2.1 Les classes de mariage dans la période 1920-1940

Nous n'avons pas retrouvé les grilles des tarifs fixant les classes des cérémonies religieuses dans les diocèses de Saint-Jean et de Saint-Hyacinthe. On connaît par contre les tarifs appliqués dans le diocèse de Trois-Rivières : tous les détails différenciant les classes de mariage y sont précisés avec minutie<sup>34</sup>. La décoration de l'autel, celle de la nef et des prie-dieu, l'éclairage, le nombre de cierges et de candélabres, la disposition des tapis et même l'usage de la grande porte faisaient l'objet d'une tarification. Il n'y avait pas que la décoration qui distinguait les classes de mariage : le type d'habits sacerdotaux portés par le célébrant, le nombre de cloches, la messe basse ou solennelle, l'heure limite de la cérémonie, le nombre de chantres, le nombre de servants et la présence de diacres et sous-diacres étaient des rites que le curé devait comptabiliser.

<sup>33</sup> Lorraine BOUCHARD l'a également observé dans le milieu bourgeois de Québec. « Le costume de la mariée, reflet de la vie quotidienne », *Canadian Folklore Canadien*, vol. 10, no 1-2 (1988), p. 58.

<sup>34</sup> Marie-Josée BOISVERT, *op. cit.*, p. 95; Église catholique, Diocèse de Trois-Rivières, *Mandements. lettres pastorales et circulaires de S. E. Mgr A.-O. Comtois, 4<sup>ième</sup> évêque des Trois-Rivières, vol. II, 1940-1943*, « Lettre pastorale promulguant le nouveau tarif diocésain, no 52 », Trois-Rivières. Chancellerie de l'Évêché, 1943, p. 369-415.

L'évêque mettait en garde ses curés contre toute protestation se faisant l'écho des « calomnies des communistes et des impies, qui parlent de religion d'argent<sup>35</sup> ». Si l'Église ne devait pas retirer de bénéfices pour les sacrements qu'elle dispensait, elle devait néanmoins maintenir ses installations, acheter les objets de culte et payer ses employés. Aussi, insistait l'évêque de Trois-Rivières, faut-il expliquer aux fidèles que l'Église offre plus d'apparat extérieur aux mariages et aux sépultures des paroissiens plus fortunés en échange de leurs offrandes généreuses, mais que tous jouissent des mêmes cérémonies liturgiques<sup>36</sup>.

La tarification a peut-être été laissée au jugement de chaque curé dans les deux diocèses qui recouvrent la vallée du Haut-Richelieu. C'est du moins ce qui transparaît de la promulgation des constitutions synodales du premier évêque de Saint-Jean. Mgr Anastase Forget écrivait :

Le curé doit déterminer, une fois pour toutes, les divers articles qui entrent dans chaque classe de mariage : orgue, chant, mobilier, décoration, lumineaire. Il dresse, de toutes ces indications, un tableau dont il envoie une copie à l'Ordinaire. Ce tarif paroissial détaillé, une fois approuvé par l'autorité diocésaine, doit être affiché dans le bureau public du presbytère. On ne peut y déroger, en quoi que ce soit, sans une permission spéciale de l'Ordinaire<sup>37</sup>.

La majorité des informateurs savaient que certains éléments de décoration étaient tributaires du prix payé et la plupart ont choisi la première classe. Une informatrice, très consciente de la signification de ces menus détails, a précisé :

Le tapis tout le long des marches jusqu'à la machine. (...) L'église était toute décorée parce que le dimanche c'avait été la Fête-Dieu. (...) La cathédrale était dans toute sa splendeur. (...) les cinq cloches... plus tu payais cher, plus elles sonnaient. (...) Si on avait payé dix piastres de plus, mais mon mari voulait pas, c'est monseigneur qui aurait béni notre mariage. (...) Voistu, les mariages dépassaient pas neuf heures. Nous autres on avait un grand mariage, c'était à neuf heures et demi<sup>38</sup>.

Son mariage a touché la sensibilité des invités et des mariés eux-mêmes qui ont eu la surprise d'entendre un musicien professionnel engagé par le père de la mariée pour jouer du violon. Une autre informatrice a expliqué qu'elle a bénéficié des décorations de la Saint-Jean-

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 372.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 371-372.

<sup>37</sup> *Constitutions synodales du diocèse de Saint-Jean-de-Québec publiées et promulguées par son Excellence Révérendissime Mgr Anastase Forget, 1<sup>er</sup> évêque de Saint-Jean*, Québec, En la fête des Saints Apôtres Pierre et Paul le 29 juin 1945, Évêché de Saint-Jean, Éditions du Richelieu, 1945, p. 140.

<sup>38</sup> Entrevue no 1.

Baptiste sans devoir les payer : les grands drapeaux devant l'église et des bouquets de pivoines à l'intérieur<sup>39</sup>. Elle a par contre déboursé une forte somme pour entendre tout le chœur de chant de sa paroisse. Il semble que certains curés aient pu orienter des paroissiens qu'ils désiraient avantager à choisir la date et l'heure du mariage; l'église était alors décorée et les familles n'avaient rien à déboursier en surplus. Il est déjà arrivé que le curé déplace l'heure du mariage pour favoriser une famille apparentée afin de lui faire bénéficier des surplus déjà payés par une autre famille.

On était supposé être le dernier mariage, j'avais pris à neuf heures et demie. (...) Le premier mariage était supposé être à sept heures ou sept heures et demie le matin. (...) C'était parent avec le curé. Les honneurs, puis tout ce qu'il y avait de surplus, ils l'avaient pas payé. (...) Nous autres on était à notre heure. C'est elle qui a été retardée pour avoir tout ce qu'il y avait ... pour notre mariage, les décorations... Finalement, elle a pas eu son mariage à sept heures et demie. Elle l'a eu après dix heures, après nous autres. L'affaire était arrangée<sup>40</sup>.

Une autre informatrice a affirmé qu'elle a fait bénéficier d'autres couples des décorations qu'elle avait payées. Le sacristain n'avait pas le temps de mettre le tapis rouge avant son mariage, il devait l'installer tôt le matin avant que commencent les cérémonies. Elle a également précisé que les chaises des mariés étaient décorées de rubans et qu'il y avait des bouquets de fleurs. Elle a ajouté que la sonnerie des cloches était différente à chaque heure<sup>41</sup>. Pour une autre informatrice, la classe du mariage dépendait du nombre de bans pour lequel une dispense avait été payée. Une dispense de deux bans entraînait nécessairement un mariage de première classe<sup>42</sup>. Un autre témoin a déclaré qu'il leur a fallu payer pour un mariage de première classe afin que ses amies puissent chanter pendant la messe<sup>43</sup>. Par contre, d'autres informatrices qui étaient Enfants de Marie ont eu le privilège d'avoir gratuitement certains éléments de décoration et les services de la chorale des jeunes filles<sup>44</sup>.

La première classe était bien différente dans une petite paroisse agricole de celle que l'on obtenait à la cathédrale, comme cela était d'ailleurs mentionné dans la lettre pastorale de

---

39 Entrevue no 2.

40 Entrevue no 21.

41 Entrevue no 10.

42 Entrevue no 8.

43 Entrevue no 16.

44 N = 3.

l'évêque de Trois-Rivières. Était-ce la faible différence entre les cérémonies qui incitait quelques familles de journaliers et d'ouvriers de la campagne à accepter un mariage de deuxième ou de troisième classe<sup>45</sup> ? Très souvent, les témoins provenant du milieu rural ont affirmé que tous les mariages étaient pareils<sup>46</sup>. Les paroisses rurales n'offraient probablement pas des classes de mariage si différentes l'une de l'autre.

À l'opposé, les citadins étaient très conscients de l'existence des classes de mariage bien qu'ils aient du mal à expliquer ces distinctions. Aucun d'entre eux n'a avoué avoir eu un mariage de deuxième ou de troisième classe. C'est sensiblement ce qui a été observé à Trois-Rivières, même si là aussi leurs perceptions des éléments qui composaient la première classe étaient assez vagues<sup>47</sup>. Les rites qui marquaient la distinction des classes n'étaient vraiment reconnus que par un petit nombre d'entre eux, commerçants, professionnels ou employés de bureau en ascension sociale. Les curés compensaient partiellement l'inégalité devant le choix de la première classe en octroyant certains privilèges aux Enfants de Marie. Ils contribuaient à uniformiser les cérémonies de mariage et à favoriser leur déploiement, s'attirant ainsi les reproches des autorités diocésaines. L'évêque de Saint-Hyacinthe écrivait au sujet de la musique :

La musique et le chant aux cérémonies de mariage présentent trop souvent des abus intolérables que tout prêtre zélé doit avoir à cœur de faire disparaître. Il ne faut, pour rien au monde, que dans cette matière si importante, l'autorité ecclésiastique perde ses droits, et qu'elle laisse commander à leur guise certains laïcs qui n'ont aucun égard pour la majesté du lieu saint.

Le mariage est un sacrement qui doit être célébré avec le respect et la convenance dus aux choses sacrées, le sacrement de mariage n'est donc pas une chose qu'on doive entourer d'un appareil profane et mondain<sup>48</sup>.

Certains jeunes de familles aisées ont d'ailleurs tenté d'échapper à ces règles en se soustrayant à la curiosité des paroissiens. Éviter la cohue des curieux à la sortie de l'église était

<sup>45</sup> Trois informateurs sur neuf, aucun dans les deux autres catégories socioprofessionnelles.

<sup>46</sup> Dix informateurs sur 23.

<sup>47</sup> Marie-Josée BOISVERT, *op. cit.*, p. 95.

<sup>48</sup> Église catholique, Diocèse de Saint-Hyacinthe, *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Saint-Hyacinthe*, vol. 20, « Circulaire au clergé, 1<sup>er</sup> mai 1942, Mgr Arthur Douville », Saint-Hyacinthe, Courrier de Saint-Hyacinthe, 1940, p. 415-417.

la motivation qui avait poussé une jeune femme à se marier à la cathédrale de Montréal<sup>49</sup>. C'était aussi le cas de cette informatrice qui avait choisi de se marier dans l'intimité à la chapelle de l'évêque de Saint-Jean<sup>50</sup> : son mariage est passé à peu près inaperçu, sans annonce, sans cloche, bien qu'elle recevait la bénédiction nuptiale de l'évêque. Le mariage de la fille du docteur, le plus beau de la paroisse Saint-Athanase à cette époque selon une informatrice, a été célébré au couvent. « Elle avait une robe longue jusqu'à terre<sup>51</sup> ! » Les paroissiens n'y ont pas assisté ! L'informatrice a vu une photographie plus tard, mais elle sait que les mariages en chapelle privée et sans publication sont des signes de distinction. L'un des enjeux de la cérémonie du mariage n'était donc pas de signifier le destin du couple, comme cela a été le cas dans les mariages en France au XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>52</sup>, mais plutôt de départager les couples et leurs familles selon leur rang social.

Les évêques ont dénoncé dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et jusque dans les années 1960 les complaisances des curés face à ces demandes de ne pas publier les bans ou de célébrer le mariage dans la chapelle d'une communauté religieuse<sup>53</sup>. Cette tendance était pour eux un contresens. Le danger ne résidait pas dans la possibilité d'un mariage illicite, mais dans le fait

---

49 Entrevue no 18.

50 Entrevue no 30.

51 Entrevue no 4.

52 Martine SEGALIN, *Amours et mariages de l'Ancienne France*, Paris, Berger-Levrault, 1981, p. 146-147.

53 Église catholique, Diocèse de Saint-Hyacinthe, *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Saint-Hyacinthe*, vol. 6, « Circulaire au Clergé, no 65, 12 février 1880, L.-Z. Moreau », Montréal, Beauchemin, 1894, p. 293; Église catholique, Diocèse de Saint-Hyacinthe, *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Saint-Hyacinthe*, vol. 8, « Circulaire au Clergé, no 126, 30 août 1885, L.-Z. Moreau », Montréal, Beauchemin, 1898, p. 56-57; Église catholique, Diocèse de Saint-Hyacinthe, *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Saint-Hyacinthe*, vol. 9, « Circulaire au Clergé, no 197, 28 août 1891, L.-Z. Moreau », Montréal, Beauchemin, 1899, p. 317; Église catholique, Diocèse de Saint-Hyacinthe, *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Saint-Hyacinthe*, vol. 10, « Circulaire au clergé, no 227, 25 novembre 1893, L.-Z. Moreau », Saint-Hyacinthe, Courrier de Saint-Hyacinthe, 1925, p. 102-103; Église catholique, Diocèse Saint-Jean de Québec, *Constitutions synodales du diocèse Saint-Jean de Québec*, publiées et promulguées par son Excellence Révérendissime Monseigneur Anastase Forget, 1<sup>er</sup> évêque de Saint-Jean, Québec, en la fête des Saints Apôtres Pierre et Paul le 29 juin 1945, Saint-Jean, Édition du Richelieu, 1945, p. 139; Église catholique, Diocèse Saint-Jean-de-Québec, *Lettres pastorales et mandements*, vol. 6, « Lettre no 19, 15 mars 1956, G.M. Coderre », s.l., s.é., 1955-56, p. 334; Église catholique, Diocèse Saint-Jean-de-Québec, *Lettres et mandements des Évêques de Saint-Jean-de-Québec*, vol. 14, « Lettres et communiqués de 1969 à 1972, no 5 », Son Excellence Mgr Gérard-Marie Coderre, Saint-Jean, s.é., s.d., p. 229.

qu'un mariage célébré dans la plus stricte intimité n'offrait pas l'occasion de réaffirmer publiquement le modèle du mariage et de la famille préconisé par l'Église. Il n'offrait pas non plus aux membres de l'assistance l'occasion de renouveler leurs propres vœux de mariage. L'Église était tiraillée entre le désir de souligner la cérémonie du mariage grâce à la splendeur des rites et celui de conserver la maîtrise de la définition du rituel. Les classes de mariage sont tombées lentement en désuétude : chacun pouvait décorer l'église à sa guise dans les mariages les plus récents<sup>54</sup>.

## 2.2 Décoration et musique dans la période 1980-1995

Il n'y avait plus de classes en effet dans les mariages récents; l'Église ne s'occupait habituellement ni de la décoration, ni de la réservation des musiciens. Si les mariés voulaient des fleurs, des rubans ou tout autre éléments décoratifs, ils devaient confier la tâche à un membre de la famille<sup>55</sup> ou engager un fleuriste<sup>56</sup>. Quelques-uns des informateurs ont fait eux-mêmes la décoration de l'église, le matin ou la veille du mariage<sup>57</sup>.

L'engagement des musiciens et le choix des pièces musicales sont aussi laissés à la discrétion des mariés, sous réserve d'une vérification de la convenance des chansons par le curé si ce dernier ne connaît pas les musiciens retenus par le couple<sup>58</sup>. Rares sont les curés qui ont imposé les musiciens et les chantres de la paroisse<sup>59</sup>. Des musiciens et des chanteurs semi-professionnels, spécialisés dans l'animation de célébrations religieuses, offrent habituellement leurs services aux futurs mariés et proposent un programme musical qui est discuté avec le couple. Quand la famille ou le réseau des amis recelait quelques talents particuliers, les futurs

---

<sup>54</sup> Aucune indication dans les sources consultées ne nous permet de préciser quand exactement les classes de mariage ont été abolies définitivement.

<sup>55</sup> N = 10.

<sup>56</sup> N = 9.

<sup>57</sup> N = 2.

<sup>58</sup> N = 5

<sup>59</sup> N = 3.

mariés n'ont pas hésité à les enrôler<sup>60</sup>. Connaître les chanteurs et les musiciens ajoutait de l'émotion à la cérémonie. Certains en ont suscité davantage encore en organisant une surprise : dans un cas, c'est la sœur de l'épouse qui a fait un duo avec son ami. Dans un autre mariage, la future mariée a ému ses invités en chantant le psaume. On cherchait également à impressionner par le choix des instruments : flûte traversière, piano, guitare classique, trompette.

Plusieurs des jeunes couples qui ont célébré leur mariage au début des années 1980 n'ont pas ajouté d'éléments de décoration dans l'église<sup>61</sup>. Comme l'a souligné une informatrice, la décoration a pris des proportions considérables au cours des dernières années. Au moment de son mariage, en 1980, quelques rubans et quelques fleurs étaient placés sur les premiers bancs, mais bien souvent il n'y avait rien<sup>62</sup>. Dans les mariages les plus récents, c'est-à-dire célébrés depuis 1988, on semblait accorder plus d'importance aux fleurs, banderolles et rubans; les familles soulignaient ainsi l'aspect festif et cérémoniel, rompant avec les célébrations religieuses dominicales.

### 2.3 Vêtements cérémoniels des futurs mariés

La toilette des mariés est un rite crucial dans cette séquence rituelle, marquant le statut social de la famille et symbolisant le mariage lui-même. Presque tous les informateurs mariés dans la période 1920-1940 considéraient inconcevable de porter une pièce de vêtement qui ne soit pas neuve le jour du mariage<sup>63</sup>. Les explications avancées par deux informateurs ont révélé l'importance de cette coutume. Le couple marié pendant la course au mariage n'a évidemment

---

<sup>60</sup> N = 18

<sup>61</sup> N = 8.

<sup>62</sup> Entrevue no 47.

<sup>63</sup> Plusieurs informatrices ont toutefois emprunté leur voile. Marie-Josée Boisvert et Marie-Josée Huot ont aussi observé que les mariés, même ceux dont les revenus sont modestes, choisissent une tenue qui les distingue des autres invités. Marie-Josée BOISVERT, *op. cit.*, p. 74-79. Marie-Josée HUOT, *op. cit.*, p. 66-68. Sœur MARIE-URSULE avait également noté l'importance de porter du neuf. *Civilisation traditionnelle des Lavallois*, Québec, Les presses universitaires Laval, 1951, p. 126. Cette pratique a également été observée en France : Arnold VAN GENNEP, *Manuel de folklore français contemporain. Tome premier, vol. II, Du berceau à la tombe*, Paris, A. et J. Picard, 1946, p. 397.

pas eu la possibilité d'acheter de nouveaux vêtements<sup>64</sup>. Toutefois, personne n'avait vu la robe de la mariée, sauf son époux et ses parents puisqu'elle ne l'avait portée qu'une seule fois à la collation des grades de son futur mari. Intrigués, les membres de sa famille lui ont demandé où elle avait pu dénicher une aussi belle robe un dimanche. Les propos d'une autre informatrice sont tout aussi intéressants. Elle a raconté avec un certain ressentiment que son futur mari a porté le complet de son frère parce que sa belle-mère ne voulait pas faire de nouvelles dépenses<sup>65</sup>. Cette dernière venait tout juste de lui acheter un complet brun qu'il ne pouvait revêtir parce qu'un futur marié se devait de porter du bleu. Il a dû porter un complet qui n'était pas le sien et de surcroît pas tout à fait neuf le jour de son mariage.

Ce témoignage montrait tout autant l'importance de porter des vêtements neufs le jour du mariage que de porter du marine. La règle de la couleur marine pour le complet du futur marié n'était toutefois pas aussi stricte que le croyait cette informatrice. Il est vrai qu'elle était respectée de manière presque unanime à la campagne, surtout parmi les agriculteurs<sup>66</sup>. Deux autres couleurs convenaient pour le complet du marié, le noir et le gris. Un seul marié, dont le père était bijoutier et opticien, a porté une tenue de cérémonie, veste noire et pantalon rayé. Ce dernier aurait d'ailleurs préféré que son fils porte l'habit, c'est-à-dire la jaquette, le pantalon rayé et le chapeau haut-de-forme. Les règles de la convenance exigeaient alors que les deux pères soient vêtus de la même façon, ce que la future mariée a refusé d'exiger de son père<sup>67</sup>. Cette informatrice a également précisé que l'étiquette lui indiquait de ne pas choisir une robe blanche puisque son futur époux ne portait pas l'habit. Une autre informatrice a affirmé qu'il fallait épouser un professionnel pour pouvoir porter une robe blanche<sup>68</sup>.

---

<sup>64</sup> Entrevue no 5.

<sup>65</sup> Entrevue no 8.

<sup>66</sup> Onze informateurs sur 13. Marie-Josée BOISVERT a observé une proportion plus forte encore (13/15) d'hommes portant un costume marine dans le milieu ouvrier de Trois-Rivières. *Op. cit.*, p. 76. La variation est plus grande au Saguenay. Marie-Josée HUOT, *op. cit.*, p. 68.

<sup>67</sup> Entrevue no 28.

<sup>68</sup> Elle précise que le futur marié devait à ce moment-là porter un *toxedo* (habit de cérémonie avec veste courte). Entrevue no 10.



Cette conception relativement rigide des règles de l'habillement des mariés explique-t-elle la faible diffusion de la robe blanche dans la période 1920-1940 ? Serait-elle plus accentuée chez les familles de commerçants et de professionnels, puisque les deux informatrices qui en ont fait mention en sont issues<sup>69</sup> ? La robe blanche était peu diffusée dans la vallée du Haut-Richelieu, mais elle l'était davantage qu'à Trois-Rivières<sup>70</sup>. Nous sommes loin, toutefois, des résultats de l'enquête menée par Sœur Marie-Ursule en milieu rural près de Québec au début des années 1940, qui a constaté la grande diffusion de la robe blanche<sup>71</sup>. Dans la vallée du Haut-Richelieu, la mariée vêtue de blanc habitait un peu plus souvent la ville que la campagne<sup>72</sup>. Toutefois, il n'y avait pas de distinction notable entre les catégories socioprofessionnelles : les filles de commerçants ne se distinguaient pas des filles d'ouvriers par le choix d'une robe blanche. Pourtant, dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la plupart des Américaines se mariaient en blanc<sup>73</sup>. Denise Lemieux et Lucie Mercier ont émis l'hypothèse d'une large diffusion de la robe blanche dans les milieux bourgeois au début du siècle, ce qu'a confirmé l'étude de Lorraine Bouchard dans la bourgeoisie de la ville de Québec avant 1945<sup>74</sup>. Les familles de commerçants et de professionnels résidant dans de petites villes comme Saint-Jean préféraient-elles la discrétion aux pratiques ostentatoires de la grande bourgeoisie de Montréal et de Québec ?

Dans la vallée du Haut-Richelieu, les femmes ont préféré le tailleur ou la robe de couleur. Les tailleurs étaient de couleur classique comme le beige, le marine, le gris et le brun, alors que la couleur des robes était souvent plus voyante : rose, bleue, beige, rouge-vin.

---

<sup>69</sup> Lorraine BOUCHARD suggère aussi que les règles concernant le port de la robe blanche sont plus élaborées parmi la classe bourgeoise de Québec. *Op. cit.*, p. 59.

<sup>70</sup> Seulement deux femmes du milieu ouvrier de Trois-Rivières (sur 15) portaient une robe blanche, aucune du milieu bourgeois. Marie-Josée BOISVERT, *op. cit.*, p. 75-76. Au Saguenay, aucune informatrice ne portait de robe blanche. Marie-Josée HUOT, *op. cit.*, p. 67.

<sup>71</sup> Sœur MARIE-URSULE, *op. cit.*, p. 126.

<sup>72</sup> Quatre informatrices sur un total de 12 à la ville et cinq informatrices sur 23 à la campagne.

<sup>73</sup> Ellen K. ROTHMAN, *Hands and Hearts. A History of Courtship in America*, New York, Basic Books, 1984, p. 273.

<sup>74</sup> Denise LEMIEUX et Lucie MERCIER, *Les femmes au tournant du siècle, 1880-1940. Ages de la vie, maternité et quotidien*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1989, p. 157. Lorraine BOUCHARD, *op. cit.*, p. 57.

Quelques informatrices ont invoqué la saison du mariage afin de justifier le choix d'une robe de couleur ou d'un tailleur. Pourtant, il y avait des mariées qui portaient un tailleur ou une robe de couleur au cours de l'été<sup>75</sup> et d'autres vêtues de robes blanches à l'automne, l'hiver ou le printemps<sup>76</sup>. La robe de couleur, souvent bleue pâle ou rose, a rallié la moitié des informatrices<sup>77</sup>. Longue<sup>78</sup>, elle était toujours découpée dans un tissu fin qui en faisait un vêtement cérémoniel<sup>79</sup>. C'est aussi ce qu'ont dégagé Denise Lemieux et Lucie Mercier de leur analyse des mémoires et autobiographies<sup>80</sup>. La robe était réutilisée mais ce n'était pas un vêtement que l'on portait souvent. La robe de noces était trop chic pour être mise dans les occasions ordinaires; parfois, elle était portée le dimanche suivant pour aller à la messe<sup>81</sup>, ou bien quand la jeune mariée était invitée aux noces d'un autre couple<sup>82</sup>.

Le port du voile était plus répandu que la robe blanche<sup>83</sup>. Les neuf informatrices qui ont porté une robe blanche ont évidemment un voile blanc qui complétaient leur toilette. Ce qui est plus intéressant encore, quelques-unes, mariées en rose, bleu ou rouge-vin, portaient un voile<sup>84</sup>. Il arrivait d'ailleurs que cet accessoire soit emprunté : certaines associations paroissiales d'Enfants de Marie possédaient un voile qui était prêté aux membres du groupe qui le désiraient<sup>85</sup>. Le folkloriste français Arnold Van Gennep affirmait que l'usage du voile avait été introduit en France par la congrégation des Filles de la Vierge suite à la promulgation du dogme de l'Immaculée-Conception. Il ajoutait que cette coutume était diffusée dans les campagnes françaises au cours de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, mais qu'elle tendait à disparaître après la Première guerre en raison de l'adoption du costume de ville<sup>86</sup>.

---

75 Robes de couleur en juin, juillet et août : N = 5. Tailleur, même période : N = 2.

76 Trois des informatrices mariées en blanc se marient en janvier, mai et septembre.

77 Sept informatrices portaient une robe bleue pâle, six une robe rose.

78 Dix-sept informatrices sur 25.

79 Comme le tulle, l'organdi, le taffetas, le velours, le crêpe, le satin ou la dentelle.

80 Denise LEMIEUX et Lucie MERCIER, *op. cit.*, p. 157.

81 N = 4.

82 N = 4.

83 Treize informatrices sur 35 portent un voile.

84 N = 4. Une informatrice avait un voile bleu de la même couleur que sa robe.

85 N = 4. D'autres informatrices qui ne portaient pas de voile nous ont parlé de cette pratique. Cette coutume est également connue au Saguenay. Marie-Josée HUOT, *op. cit.*, p. 67.

86 Arnold VAN GENNEP, *op. cit.*, p. 401-403.

Dans la vallée du Haut-Richelieu, l'usage du voile et de la robe blanche était faiblement répandu, par contre la coutume pour la mariée de porter des fleurs était généralisée. C'étaient habituellement des bouquets de roses ou de lys que les mariées tenaient dans leurs mains. Parfois, lorsque le mariage était très intime ou peu élaboré, les mariées n'avaient qu'un bouquet de corsage<sup>87</sup>. D'autres portaient des fleurs accrochées à de longs rubans qui descendaient de leur livre d'heures<sup>88</sup>.

S'il est un rite qui caractérisait le mariage de la période 1980-1995, c'est bien celui de la robe blanche pour la mariée. Courte et très simple dans les mariages les moins élaborés, longues avec traîne dans les plus sophistiqués, la robe blanche représentait plus que jamais le vêtement cérémoniel porté une seule fois<sup>89</sup>. Aucune des jeunes femmes interrogées n'a évoqué l'idée de la pureté et de la virginité associée à la robe blanche. Les femmes ayant cohabité, de même que leur entourage, ne semblaient pas s'être inquiétées de la couleur de leur robe. La caractéristique primordiale de ce type de toilette n'est pas sa blancheur mais plutôt le fait qu'il soit impossible de la reporter après le mariage, pas même à l'occasion d'un autre mariage. Ce n'est donc pas une robe, c'est un costume cérémoniel<sup>90</sup>.

La toilette de la mariée comprenait obligatoirement un bouquet de fleurs. Cependant, l'usage du voile semblait davantage lié au phénomène de la mode. Seulement la moitié des femmes mariées au début des années 1980 ont porté le voile, les autres préférant un chapeau ou simplement des fleurs dans les cheveux. Dans les mariages les plus récents, toutes les informatrices ont porté un voile et leur toilette apparaissait plus recherchée.

---

87 N = 3.

88 N = 3.

89 Une informatrice a remis sa robe quelques fois et une autre l'a portée pour une soirée de « meurtre et mystère ». D'autres femmes ont remis leur robe, pour la commémoration d'un anniversaire de mariage (voir chapitre 8).

90 Arnold Van Gennep attribue à la grande industrie et à l'usage du catalogue la tendance à l'uniformisation des robes de mariées. Nous croyons que ce type de vêtement très caractéristique, à usage unique, correspond davantage à la volonté d'exprimer une coupure radicale avec les vêtements quotidiens.

La robe blanche, complétée par le voile ou la coiffure et par le bouquet de fleurs, évoquait un aspect sacré qui transparaît à travers plusieurs rites différents<sup>91</sup>. La robe, une fois achetée, retourne difficilement dans le circuit commercial; quelques informatrices seulement ont loué leur robe; d'autres l'ont vendue ou voudraient bien la vendre<sup>92</sup>. Mais la très grande majorité des femmes ont conservé ce vêtement comme souvenir. Quelques-unes ont évoqué l'idée qu'il est malchanceux de remettre cette robe<sup>93</sup>, alors que d'autres l'ont remise pour commémorer leur anniversaire de mariage<sup>94</sup>. D'autres encore l'ont utilisée ou voudraient l'utiliser pour la confection d'une robe de baptême<sup>95</sup>. Plus souvent, la robe est rangée sans même avoir été nettoyée; elle devient un symbole de l'union que l'on veut montrer aux enfants<sup>96</sup>. Le témoignage d'une informatrice apparaît hautement révélateur de l'importance de ce symbole : « Je m'étais dit, je vais m'acheter une robe que je peux payer, puis que je vais pouvoir porter après. Puis après le mariage, finalement, je me disais, c'est bien trop chic. Dans ma tête ça représentait mon mariage. (...) Aujourd'hui ça aurait été plus fastueux. (...) Je me serais achetée une grosse robe<sup>97</sup>. »

Une autre coutume qui s'est répandue au cours du siècle atteste d'une autre façon la sacralisation de la tenue de la mariée. L'épouse devait porter un objet ou une pièce de vêtement qui soit neuve, une autre qui soit vieille, un objet ou un vêtement de couleur bleue et un objet emprunté (du neuf, du vieux, du bleu et de l'emprunté)<sup>98</sup>. Les objets fétiches pouvaient être une jarretière, un bijou, un mouchoir, des gants, une petite médaille, un cerceau et même des sous-vêtements. Ainsi, tout ce qui est porté par la mariée acquiert un surcroît de sens qui

---

<sup>91</sup> Lorraine BOUCHARD observe cette tendance à sacraliser la robe de noces qui émerge dans le milieu urbain de Québec au cours de la première moitié du siècle. *Op. cit.*, p. 63.

<sup>92</sup> N = 4.

<sup>93</sup> N = 2.

<sup>94</sup> Dans notre analyse, la robe qui est portée pour un souper d'anniversaire à la maison n'est pas considérée comme ayant été portée plus d'une fois. La mariée ne se montre dans sa robe que l'espace d'un souper avec son mari, parfois en présence des enfants du couple. N = 6.

<sup>95</sup> N = 4.

<sup>96</sup> N = 13.

<sup>97</sup> Entrevue no 45.

<sup>98</sup> Hélène DIONNE mentionne cette pratique sans préciser à quel moment elle aurait été introduite. *Les robes de mariée. Un amour de collection*, Québec, Musée de la Civilisation, 1994, p. 43.

dépasse la fonction de l'objet. Parmi les informatrices mariées dans la période 1920-1940, une seule a pu expliquer la coutume qu'elle a d'ailleurs énoncée en anglais : « Something Old, Something New, Something Borrowed, Something Blue »<sup>99</sup>. Deux autres informatrices en ont parlé d'une manière moins bien définie, comme si la coutume n'avait pas été intégrée d'un seul coup<sup>100</sup>. Par contre, la très grande majorité des jeunes mariées récemment s'y sont conformées<sup>101</sup>. Il est arrivé qu'une maison de commerce initie à la coutume en offrant à la mariée une jarrettière bleue en prime à l'achat de la robe.

Cette coutume transforme des objets plus ou moins usuels en porte-bonheur en même temps qu'elle permet l'expression de l'identité féminine. La recherche d'un objet emprunté oblige la future mariée à faire appel aux femmes qui l'entourent : habituellement, c'est la mère ou la belle-mère qui prête un collier de perles, une crinoline ou des gants qu'elle portait à son propre mariage. La transmission du rôle féminin et sa contrepartie, l'identification de la mariée à sa mère ou à sa belle-mère, émerge à l'évidence à travers ce rite. L'objet peut aussi être prêté par une grand-mère, une tante, une sœur, une amie : le rite vise donc en même temps à rappeler à la future mariée la nécessaire solidarité des femmes. Arnold Van Gennep a mentionné l'existence d'une coutume qui ressemble à la pratique observée ici : dans certaines régions, la mariée porte le costume de noces de sa mère ou de sa grand-mère<sup>102</sup>.

Malgré ces rites qui différenciaient les femmes des hommes, les coutumes du mariage dans la période 1980-1995 ne plaçaient pas la mariée seule sur le devant de la scène<sup>103</sup>. L'habit de cérémonie, peu porté dans la période 1920-1940, s'est répandu dans les mariages les plus récents. Les journaliers et les ouvriers sont particulièrement attirés par la location d'un

---

<sup>99</sup> Entrevue no 35.

<sup>100</sup> Entrevues nos 8 et 14. Marie-Josée BOISVERT a relevé cette pratique à Trois-Rivières; là aussi les informatrices ne l'énoncent pas de manière complète. *Op. cit.*, p. 81-82.

<sup>101</sup> N = 22.

<sup>102</sup> Arnold VAN GENNEP, *op. cit.*, p. 397.

<sup>103</sup> Cette idée a été proposée par John R. GILLIS concernant des mariages en blanc depuis les années 1960. *For Better, For Worse. British Marriages, 1600 to the Present*, p. 311.

costume. La coupe de la veste, avec basques<sup>104</sup> ou non, la couleur<sup>105</sup> et les accessoires<sup>106</sup> portés avec l'habit distinguaient le marié des autres convives. Surtout, ce vêtement tranchait avec son habillement quotidien. Les futurs époux portaient tous deux des vêtements cérémoniels qui leur faisaient une auréole, contribuant à conférer aux gestes posés plus d'importance qu'ils n'auraient dans des circonstances ordinaires. La décoration de l'église, l'ambiance créée par les musiciens et l'entrée solennelle des mariés dans leurs costumes d'apparat faisaient de la cérémonie religieuse le faite du rituel du mariage.

### 3. L'accomplissement des rites religieux

On connaît bien les exigences de l'Église au Québec. À l'époque de la Nouvelle-France, la cérémonie mettait d'abord l'accent sur la validité juridique et religieuse du mariage, puis sur l'acceptation de la procréation comme finalité de l'union<sup>107</sup>. La cérémonie était donc axée sur l'établissement du lien entre les époux et l'expression de leur consentement mutuel, particulièrement celui de la femme<sup>108</sup>. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, l'Église a décrété une réforme visant à restaurer le caractère méditatif de la pratique religieuse et à restreindre l'usage de la musique « profane »<sup>109</sup>. Après le concile Vatican II, un autre vent de changements a sanctionné des pratiques novatrices, déjà en vigueur dans certains diocèses, dans le but de rapprocher l'Église des fidèles<sup>110</sup>. Les rites religieux du mariage ont suivi les modifications

<sup>104</sup> N = 6.

<sup>105</sup> La couleur marine est encore souvent choisie : N = 8. Ceux qui louent des habits de cérémonie portent habituellement du noir ou du blanc. Le pantalon est souvent garni d'un galon.

<sup>106</sup> Le marié porte la plupart du temps une boucle et un ceinturon ou bien un gilet sous sa veste.

<sup>107</sup> Paul-André LECLERC, « Le mariage sous le régime français. Chapitre Premier : Introduction. Le Rituel de Monseigneur de Saint-Vallier (suite) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. XIII, no 3 (Décembre 1959) : 374-401.

<sup>108</sup> Paul-André LECLERC, « Le mariage sous le régime français. Chapitre II : Célébration du mariage », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. XIII, no 4 (Mars 1960) : 525-543.

<sup>109</sup> Jean HAMELIN et Nicole GAGNON, *Histoire du catholicisme québécois. Le XX<sup>e</sup> siècle. Tome 1 : 1898-1940*, Montréal, Boréal Express, 1984, p. 333.

<sup>110</sup> Jean HAMELIN, « Société en mutation : Église en redéfinition. Le catholicisme québécois contemporain, de 1940 à nos jours », dans Guy-Marie OURY, *La croix et le Nouveau-Monde : histoire religieuse des francophones d'Amérique du Nord*, Chambray et Montréal, CLD et CMD, 1987, p. 229.

apportées à la messe : on se souciait davantage de la pédagogie des gestes et de la compréhension des finalités du mariage.

Cette connaissance que nous avons de l'orientation donnée aux rites par l'institution nous renseigne bien peu sur les coutumes effectivement suivies. La volonté de remodeler les cérémonies religieuses exprimée au début du siècle et à nouveau dans les années 1960 signifiait-elle que les familles avaient investi les rites religieux reliés au mariage ?

### 3.1 Le rôle du prêtre

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, la célébration du mariage au Québec concédait au prêtre un rôle qui, sans être central, était essentiel. Les rites religieux avaient lieu près du chœur et c'était le célébrant qui les dirigeait et avait le rôle actif. Sauf exception, la cérémonie religieuse du mariage comportait toujours une liturgie de la parole et une célébration eucharistique : un seul couple marié récemment n'a pas eu de messe à son mariage. Les rites religieux du mariage étaient donc intégrés à ceux de la messe. Ce type d'organisation suppose, selon André Burguière, la prédominance du lien institué par le mariage, par opposition au formalisme juridique<sup>111</sup>.

Dans la vallée du Haut-Richelieu, la cérémonie mettait en lumière le relâchement des rapports avec la famille d'origine et la consolidation d'une nouvelle entité conjugale. Cette transformation du lien est bien illustrée par l'entrée des mariés à l'église au bras de leur père (ou de leur père et mère pour les jeunes couples), même pour ceux qui se dirigeaient d'abord vers la sacristie pour s'y confesser, puis leur sortie au bras l'un de l'autre. Si le prêtre n'était pas au centre de ces déambulations, il agissait comme un médiateur puissant.

Dans le diocèse de Saint-Jean, on a tenté au milieu des années 1960 d'implanter une nouvelle manière de faire entrer les mariés qui aurait mis en avant-scène le caractère religieux

---

<sup>111</sup> André BURGUIÈRE, «Le rituel du mariage en France : pratiques ecclésiastiques et pratiques populaires (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle) », *Annales ESC*, vol. 33, no 3 (1978), p. 639-640.

des rites du mariage. Cette volonté émanant des autorités diocésaines place Dieu et le prêtre au cœur des rites :

Certains prétendent que cette procession précédée de la croix rappelle trop le début des funérailles. Il ne faudrait pas nous laisser arrêter par une remarque semblable. (...) La nouvelle entrée du mariage a un caractère beaucoup plus liturgique et rejette par le fait même les éléments mondains qui s'y étaient peu à peu introduits<sup>112</sup>.

Indéniablement, la diffusion de ce rite a échoué puisqu'on ne l'a pas retrouvé dans les mariages récents. Les rites actuels, comme ceux de la période 1920-1940, exprimaient un rapport à Dieu géré par le prêtre; ils signifiaient aussi un rapport à la société et à la culture.

Quelques couples mariés entre 1920 et 1940 ont retenu les services de plusieurs officiants ou bien ont fait appel à un prêtre membre de la famille<sup>113</sup>. Dans les mariages de la période récente, la tendance à inviter un prêtre ou un diacre ami de la famille ou faisant partie de la parenté s'est affirmée<sup>114</sup>. Dans ces cas, les célébrants occupaient plus de place dans l'exécution du rituel. S'ils étaient les représentants de l'Église, leur lien avec les époux ajoutaient une dimension familiale et sociale, voire humaine à la célébration.

### 3.2 Rite de renonciation à la virginité

Avant l'accomplissement du mariage, certaines femmes mariées dans la période 1920-1940 ont évoqué des rites soulignant leur appartenance à l'association paroissiale des Enfants de Marie<sup>115</sup>. Cette association était plus dynamique dans les paroisses urbaines, particulièrement celle de Notre-Dame-Auxiliatrice à Saint-Jean, que dans les paroisses rurales<sup>116</sup>. Une informatrice de la campagne, par ailleurs très engagée dans d'autres groupes

<sup>112</sup> Église catholique, Diocèse Saint-Jean-de-Québec, « Lettres et communiqués de 1965, no 14, 31 décembre 1965 », *Lettres et mandements des Évêques de Saint-Jean-de-Québec*, vol. 13, Son Excellence Mgr Gérard-Marie Coderre, 1965-66, p. 364.

<sup>113</sup> N = 5.

<sup>114</sup> N = 11.

<sup>115</sup> L'association pieuse des Enfants de Marie a été introduite au Québec au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle vise à instaurer la dévotion mariale et à transmettre des règles de comportement religieux. Jean HAMELIN et Nicole GAGNON, *op. cit.*, p. 340.

<sup>116</sup> Six informatrices de la ville sur 11 ont fait partie des Enfants de Marie; cette proportion est de cinq sur 21 à la campagne.



religieux a déclaré que son père ne voulait pas qu'elle adhère aux Enfants de Marie : cela l'aurait obligée à acheter une robe blanche au moment de son mariage, entraînant une dépense qu'il jugeait totalement inutile<sup>117</sup>. Être membre du groupe permettait d'obtenir gratuitement des éléments de décoration et du chant. Tous ces aspects distinguaient les mariées qui en ont fait partie afin d'inciter les adhésions et l'assiduité aux réunions en même temps qu'ils favorisaient la diffusion de pratiques ostentatoires.

D'autres variantes du rite, qui ne semblaient pas dictées par les autorités religieuses, se rattachaient plus directement aux gestes du mariage. Dans quelques paroisses, tout juste avant l'échange des consentements, les femmes qui en étaient capables se rendaient devant la statue de la Vierge et prononçaient à haute voix un acte de consécration (parfois c'était une autre jeune fille qui le faisait)<sup>118</sup>. Une informatrice a mentionné qu'elle portait une écharpe qu'on lui a enlevée à la fin du rite<sup>119</sup>. D'autres étaient couronnées à ce moment-là, comme il a aussi été observé à Montréal au tournant du siècle<sup>120</sup>, puis elles laissaient cette couronne au pied de la statue de la Vierge après l'accomplissement des rites du mariage<sup>121</sup>. Dans certaines paroisses, il n'y avait pas de rites avant le mariage; c'était plutôt après la célébration ou plus tard dans la journée que les femmes déposaient leur bouquet sur l'autel de la Vierge<sup>122</sup>.

Parfois, les filles d'honneur étaient des Enfants de Marie<sup>123</sup>. Habillées de blanc et voilées, elles accompagnaient la mariée et renforçaient le sens de son vêtement cérémoniel; leur présence élargissait le halo qui entourait les époux. Elles montraient aussi que la mariée rompait

---

<sup>117</sup> Entrevue no 4.

<sup>118</sup> N = 8.

<sup>119</sup> Entrevue no 22.

<sup>120</sup> Lucia FERRETTI, *Entre voisins. La société paroissiale en milieu urbain : Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, 1848-1930*, Montréal, Boréal, 1992, p. 237.

<sup>121</sup> N = 2.

<sup>122</sup> N = 2. Arnold Van Gennep mentionne également que la confrérie des Filles de la Vierge accompagne la mariée à l'église et se rend prier avec elle à l'autel de la Vierge après les rites du mariage. Arnold VAN GENNEP, *op. cit.*, p. 424-425; aussi *Manuel de folklore français contemporain, Tome Premier, Introduction générale et première partie : Du berceau à la tombe*, Paris, A. et J. Picard, 1972, p. 324.

<sup>123</sup> N = 2.

définitivement avec le groupe des jeunes filles<sup>124</sup> : c'était la dernière fois qu'elle pouvait prendre part à leurs activités. À compter du jour de son mariage, elle devait se tourner vers d'autres associations comme celle des Dames de Sainte-Anne.

Le couronnement de la mariée a donné parfois lieu à d'autres rites qui sont dénoncés par l'aumônier et les dirigeantes de ce groupe dans la paroisse Notre-Dame-Auxiliatrice de Saint-Jean, sans que l'on puisse en savoir davantage sur ce qui était inconvenant. Si la coutume est devenue un « cirque » selon les membres de la direction, c'était manifestement parce que les gestes des futures épouses contribuaient à en faire un moment culminant de la cérémonie religieuse<sup>125</sup>. Ces dernières se sont appropriées la coutume du couronnement de la mariée, lui ont donné une forme élaborée et un sens qui leur convenaient. La renonciation à la virginité était globalement ce qui était signifié à travers ces formes diverses. La prière de consécration demandait la protection de la Vierge dans le moment difficile que constituait l'abandon du célibat. Toutes les informatrices ont d'ailleurs parlé de la Vierge ou de la Sainte Vierge, et non de Marie ou de Sainte Marie. Les femmes priaient la Vierge, elles lui offraient leur écharpe, leur couronne, ou sont revenues déposer leur bouquet de fleurs après la cérémonie. Peu importe l'objet, le rite avait pour but de montrer qu'elles acceptaient de renoncer à leur virginité pour s'engager dans la maternité.

### 3.3 Les gestes du mariage

Les gestes de la cérémonie religieuse s'inscrivaient généralement à l'intérieur d'une célébration eucharistique parce que la bénédiction nuptiale ne pouvait être donnée en dehors de

<sup>124</sup> Horace MINER a observé aussi ce rituel à Saint-Denis au début des années 1940 et il l'analyse comme étant l'adieu au groupe des jeunes filles. *Saint-Denis : un village québécois*, Québec, Hurtubise HMH, 1985, p. 279-289.

<sup>125</sup> Archives de la paroisse Notre-Dame-Auxiliatrice, *Enfants de Marie, Rapport 1943-44*, 17 août 1944. Gérard CHOLVY et Yves-Marie HILAIRE ont cité un curé du diocèse de Nancy qui a écrit en 1842 : « On tient à la Congrégation non par piété mais pour avoir l'église parée de ses plus belles fleurs le jour de la bénédiction nuptiale et plutôt pour plaire au curé qu'à Dieu ». *Histoire religieuse de la France contemporaine, 1800-1880*, Toulouse, Privat, 1985, p. 148.

la messe sans l'autorisation de l'évêque<sup>126</sup>. Cette bénédiction n'était pas formellement obligatoire, toutefois les autorités religieuses ont demandé aux curés d'« exhorter les époux à la recevoir<sup>127</sup> ». La messe non plus n'était pas absolument nécessaire à la célébration nuptiale; par contre, elle donnait une plus grande solennité aux rites du mariage. Le refus du curé de célébrer la messe pour un couple marié récemment, sous prétexte que les futurs mariés n'étaient pas pratiquants, a d'ailleurs provoqué une commotion chez les parents du marié<sup>128</sup>.

Les rites religieux qui accomplissaient le mariage dans la période 1920-1940 laissaient peu de place aux mariés. Ces derniers demeuraient dans la nef, sauf si l'officiant était un évêque<sup>129</sup>. Les époux étaient donc agenouillés à la balustrade, dos à l'assemblée, pendant que le prêtre procédait au mariage. Il interrogeait d'abord l'époux sur son consentement au mariage, ensuite l'épouse. Chacun lui répondait simplement « oui » ou « je le veux ». Le célébrant prononçait les mots latins signifiant qu'ils étaient mari et femme et les bénissait pendant que les époux se tenaient par la main droite. Il bénissait l'anneau déposé dans un plateau sur la balustrade et bénissait à nouveau les époux lorsque l'alliance était glissée au doigt de la femme par son mari. Il se rendait ensuite à l'autel et exécutait les rites de la messe. Après le *Pater*, il revenait vers les époux qui s'agenouillaient et il leur donnait la bénédiction nuptiale si l'épouse n'avait jamais été mariée<sup>130</sup>. Les nouveaux époux étaient fortement encouragés à communier, c'était d'ailleurs principalement dans ce but que le prêtre leur demandait de se confesser avant leur mariage. Avant de terminer la cérémonie, le célébrant revenait encore une fois prier pour les époux et les bénir avant de bénir l'assemblée.

Les mariés n'avaient rien à dire. L'alliance était accomplie par leur consentement prononcé à haute voix et par les gestes : se tenir la main droite, donner et recevoir l'anneau,

<sup>126</sup> Abbé Emmanuel BOURQUE, *Cérémonial du célébrant et cérémonial liturgique en général (d'après Haegy-Stercky). Essai de synthèse du cérémonial romain*, Québec, Éditions de la Commission des cérémonies, 1937, p. 629.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 630.

<sup>128</sup> Entrevue no 54.

<sup>129</sup> Église catholique, Diocèse de Saint-Jean-de-Québec, *Lettre pastorale et mandement*, vol. VI, « Lettre circulaire no 19, Mgr Gérard-Marie Coderre, 15 mars 1956 », 1955-56, p. 335.

<sup>130</sup> Abbé Emmanuel BOURQUE, *op. cit.*, p. 630-636.

accepter la bénédiction. Une seule informatrice a affirmé qu'il y avait des croyances autour de ces gestes : celui qui disait oui le plus fort était le « boss » du ménage<sup>131</sup>. Par contre, toutes les personnes interrogées voyaient dans l'anneau de mariage le symbole même de leur union, comme il a aussi été observé en France au début du siècle. L'anneau ne possédait cependant pas de propriété magique telle que rapportée par Van Gennep<sup>132</sup>.

Au cours des années 1950, les rites religieux ont subi de profondes transformations qui sont sanctionnées par Vatican II. L'Église a tenté de se rapprocher des fidèles, de favoriser la compréhension et de simplifier les cérémonies. La célébration du mariage aussi a été modifiée. Avant de commencer les rites du mariage, le prêtre demandait aux mariés de le rejoindre dans le chœur et il les plaçait face à l'assistance, debout, « pour signifier davantage que le geste qu'ils vont poser les engage devant toute l'Église<sup>133</sup> ». Les époux devaient lire une longue formule signifiant leur consentement « qui [devait montrer] beaucoup plus qu'autrefois que les époux [étaient] eux-mêmes les ministres de leur sacrement<sup>134</sup> ». Les prières faites par le prêtre pendant la bénédiction des anneaux tenaient compte autant de l'époux que de l'épouse, alors qu'auparavant l'homme était oublié. Enfin, un nouveau rite est intégré, celui du baiser. L'évêque de Saint-Jean le présentait en ces termes :

Ce geste, de même que celui, pour les époux, de se donner la main durant l'échange des consentements et au moment où ils communieront, fait désormais partie de la liturgie. On peut certainement voir là, de la part de l'Église, un rappel de la beauté et de la grandeur de l'amour humain, assumé par le sacrement<sup>135</sup>.

Depuis la fin des années 1950, l'Église a autorisé la présence d'un photographe qui fixait sur pellicule les images essentielles du rituel<sup>136</sup>. Dans les mariages les plus récents, bien

<sup>131</sup> Entrevue no 20.

<sup>132</sup> Arnold VAN GENNEP, *Manuel de folklore français contemporain. Tome Premier, vol. II, Du berceau à la tombe*, p. 497.

<sup>133</sup> Église catholique, Diocèse de Saint-Jean-de-Québec, *Lettres et mandements des Évêques de Saint-Jean-de-Québec*, vol. 13, « Lettre no 4, "Le nouveau rituel du mariage", de Marcel Brillon, ptre », Son Excellence Mgr Gérard-Marie Coderre, 1965-66, p. 343.

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 344.

<sup>136</sup> Église catholique, Diocèse de Saint-Jean-de-Québec, *Lettres et mandements des Évêques de Saint-Jean-de-Québec*, vol. 8, « Lettre no 29, Instruction de "Musica Sacra" de la Sacrée-Congrégation des Rites sur la musique sacrée et la liturgie du 3 septembre 1958 », 3 décembre 1958, Son Excellence Mgr Gérard-Marie Coderre, s.é., 1958; p. 428.

souvent la présence du photographe est doublée d'un vidéographe qui ajoutait à la dimension spectaculaire de l'événement. Cet aspect médiatisé du mariage plaçait les mariés dans le rôle d'acteurs et contribuait à répandre l'idée d'un mariage-spectacle<sup>137</sup>. Malgré cela, les mariés ne jouaient pas la comédie. Les rites ont bouleversé les époux, l'émotion était encore perceptible des années après leur accomplissement. L'usage de ces appareils audio-visuels accroissait l'importance des gestes posés, leur conférant solennité et gravité. D'ailleurs, les prêtres ont encouragé cet aspect des rites puisqu'ils attendent généralement que le photographe et le vidéographe soient bien installés avant de commencer la célébration. La cérémonie religieuse reliait les époux au passé, dans la continuité du mariage de leurs parents, de même qu'à l'avenir : la commémoration était inscrite au cœur du rituel grâce aux photographies et cassettes vidéo.

L'Église a aussi favorisé la participation des époux dans la cérémonie, contribuant à en faire des acteurs. Dès la fin des années 1940, les autorités religieuses insistaient sur l'importance de la participation : « Il est vraiment urgent que les fidèles assistent aux cérémonies sacrées, non comme des spectateurs muets et étrangers, mais qu'ils soient touchés à fond par la beauté de la liturgie<sup>138</sup>. » La préparation au mariage à laquelle les futurs mariés devaient généralement se soumettre les amenait à prendre en charge l'organisation de la cérémonie. Un guide pastoral à l'usage des responsables de la préparation du mariage dans le diocèse de Nicolet le mentionne explicitement :

La participation des époux à l'élaboration de la célébration de leur mariage est suggérée par le *Rituel* et à favoriser le plus possible. À cela s'ajoutera l'implication du plus grand nombre de personnes (reliées aux époux et à la communauté) dans la préparation et le déroulement de la

<sup>137</sup> C'est l'interprétation retenue par Anne LEFEBVRE, *Les nouveaux rituels du mariage*, M. A. Histoire, Université de Toulouse Le Mirail, 1993, 181 p.; de même que par Martine SEGALÉN, « Comment se marier en 1995 ? Nouveaux rituels et choix sociaux », dans Gérard BOUCHARD et Martine SEGALÉN, dir., *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*. Québec. Presses de l'Université Laval, 1997, p. 149-166.

<sup>138</sup> Église catholique, Diocèse de Saint-Jean-de-Québec, *Lettres et mandements des Évêques de Saint-Jean-de-Québec*, vol. 8, « Lettre no 31 à propos de l'Encyclique "Mediator Dei et Hominum", du Pape Pie XII du 20 novembre 1947 », 15 décembre 1958, Son Excellence Mgr Gérard-Marie Coderre, s.é., 1958, p. 549.

liturgie du mariage. La communauté chrétienne est présente aux époux à travers l'implication de ces diverses personnes<sup>139</sup>.

En plus des soins de la décoration, de la réservation des musiciens et du choix des chansons, ils devaient également choisir les textes liturgiques et les prières universelles<sup>140</sup>. Quelques couples ont préparé des livrets qui contenaient les textes et les chansons, parfois d'autres textes qui ne sont pas nécessairement lus pendant la cérémonie mais que les mariés considéraient significatifs<sup>141</sup>. Enfin, la famille est toute entière (frères et sœurs, oncles et tantes, cousins et cousines) mise à contribution pour servir la messe, faire les lectures, chanter, faire la quête<sup>142</sup>. Tout est planifié avec précision. La très grande majorité des jeunes couples ont d'ailleurs rencontré le prêtre la veille ou quelques jours avant le mariage dans le but de mettre au point les détails de la cérémonie<sup>143</sup>; dans certains cas, c'était une vraie répétition avec la plupart de ceux qui tenaient un rôle dans la cérémonie<sup>144</sup>.

Chacun semble avoir mis ce qu'il voulait dans la célébration de son mariage. En fait, l'Église s'appuyait sur le désir de participer et de prendre des décisions qui caractérisait les jeunes dans les dernières décennies du siècle pour faire accepter sa vision des rites religieux du mariage. Au moment de la promulgation de la loi autorisant le mariage civil en 1969, l'Épiscopat du Québec déclarait : « Les fiancés qui voudront se marier religieusement seront amenés à s'interroger encore plus sur la valeur du geste qu'ils entendent poser. Leur engagement étant plus lucide, ils échapperont mieux à la routine et aux pressions sociales qui nous guettent toujours<sup>145</sup>. » Les mariés devaient réfléchir à ce qu'ils désiraient signifier dans les gestes qu'ils allaient poser, ils ont choisi des textes qui correspondaient à l'orientation qu'ils

<sup>139</sup> Léo-Paul BARIL, Gratien BOURGEOIS et Jean MICHAUD, *Guide pastoral de la préparation au mariage*, Nicolet, Diocèse de Nicolet, 1983, p. 54-55.

<sup>140</sup> Tous les couples ont choisi les textes qui ont été lus.

<sup>141</sup> N = 5.

<sup>142</sup> N = 29.

<sup>143</sup> Vingt-cinq couples sur 30 ont eu un exercice, une informatrice a rencontré le curé seule parce que son futur mari travaillait.

<sup>144</sup> N = 6.

<sup>145</sup> Église catholique, Diocèse de Saint-Jean-de-Québec, *Lettres et mandements des Évêques de Saint-Jean-de-Québec*, vol. 14, « Lettres et communiqués de 1969 à 1972, no 5 », Son Excellence Mgr Gérard-Marie Coderre, s. d., p. 231.

voulaient donner à leur couple. Les cours de préparation au mariage les ont guidés dans la construction du symbolisme qui a donné un sens à leur mariage. Dans la période 1920-1940, l'économie des mots conférait aux gestes gravité et solennité<sup>146</sup>; dans les rites des mariages récents, la profusion de gestes et de mots dans une ambiance quasi féérique menait au même résultat. L'objectif des rites religieux du mariage est atteint : l'acte de fondation du couple et de la famille est intériorisé.

\*\*\*\*\*

L'évolution des rites religieux du mariage au XX<sup>e</sup> siècle a suivi un parcours sinueux laissant place aux négociations entre les volontés des familles et les visées de l'Église. L'encadrement des rites du mariage imposé par l'Église s'est avéré moins tranché, moins catégorique qu'il n'y paraissait. Les curés ont souvent fait la sourde oreille aux mises en garde et aux règles énoncées par les autorités diocésaines, et cela dès le début du siècle, concernant par exemple le mariage en chapelle privée ou sans publication. Ils sont confrontés quotidiennement aux demandes des familles, avec lesquelles ils ont des affinités, parfois des liens de parenté. L'Église a prêté aussi beaucoup d'attention à ceux qui lui apportaient un appui financier appréciable. Particulièrement à la ville, les règles pouvaient être contournées dans le bureau de la paroisse autant qu'à l'évêché. Ces privilèges octroyés à quelques-uns créaient une attente; d'autres ont voulu s'en prévaloir et ont exercé une pression sur l'institution. L'Église est donc entraînée dans un tourbillon incessant d'exigences, les plus fortunés voulant au moins égarer, pour le mariage de leurs enfants, ces démonstrations ostentatoires auxquelles ils ont assisté. Au début du siècle, les paroisses rurales avaient moins à offrir : l'heure du mariage

---

<sup>146</sup> Denise LEMIEUX et Lucie MERCIER soulignent l'importance des mots, « pour le meilleur et pour le pire, jusqu'à ce que la mort vous sépare », qui restent gravés dans la mémoire des hommes et des femmes dont elles ont analysé les mémoires et autobiographies. *Op. cit.*, p. 161.

faisait souvent la seule différence. C'étaient les agriculteurs qui, à la campagne, tentaient de se distinguer des ouvriers et des journaliers en se mariant plus tardivement.

Un autre mouvement ayant des incidences plus grandes encore explique l'évolution des rites religieux. Au début du siècle, l'Église a misé sur l'émotion suscitée par les manifestations publiques grandioses pour y asseoir les pratiques religieuses. Sa position n'était pas très différente à propos des rites du mariage. Elle a inscrit la distinction sociale dans les rites religieux du mariage, non seulement pour répondre aux désirs des familles qui versaient de généreuses contributions, mais aussi parce qu'un rituel fastueux éveille la curiosité. La foule observe les vêtements cérémoniels, épie les gestes, évalue mentalement le coût du mariage au nombre de bouquets de fleurs, de chandelles et de chantres; surtout, elle est touchée par la beauté de la cérémonie. Cette tendance est parfois décriée au sein de l'Église alors que d'autres l'ont justifiée. Les autorités religieuses se sont appuyées sur cette piété s'exprimant dans l'éclat des cérémonies. L'Église a encouragé, par exemple, la mise en place de rites qui distinguaient les Enfants de Marie.

Les rites religieux des mariages récents semblaient donner encore plus de place aux volontés individuelles. Les jeunes choisissaient leurs chants, leurs lectures, la manière d'entrer, les personnes qui animaient la cérémonie, etc. Tout est réglé avec minutie. La célébration à l'église est axée sur la performance des acteurs principaux revêtus de leurs costumes cérémoniels, entourés de nombreux figurants. Mais l'aspect spectaculaire de la cérémonie ne rend pas compte de tout. Le déploiement des rites de mariage est calqué sur les grandes manifestations religieuses caractéristiques de la première moitié du siècle autour de la Fête-Dieu, de la Saint-Jean-Baptiste, des fêtes de Noël et de Pâques. L'Église a développé ce goût des grandes démonstrations et a laissé les rites du mariage évoluer dans cette direction. Elle a utilisé la somptuosité des rites pour s'attacher les jeunes, particulièrement ceux qui affichaient une tiédeur envers la religion. Les artifices ne signifiaient cependant pas un manque de profondeur de la cérémonie. Les rites travaillaient par l'émotion le terreau de la doctrine religieuse du mariage, ils imprégnaient les rites d'une magnificence qui touchait les individus.



Les couples mariés récemment montraient, à travers leurs justifications du mariage religieux, leur adhésion à la vision du couple et de la famille véhiculée par l'Église.

Les rites qui composaient la célébration du mariage au XX<sup>e</sup> siècle assuraient l'intériorisation des rôles d'époux : la symbiose dans laquelle doit s'inscrire les rapports homme/femme y est magnifiée. Toute la cérémonie est construite de manière à engager l'adhésion totale des futurs mariés au sens religieux et social du mariage. Le faste de la cérémonie contribuait à créer l'événement fondateur du couple, à cristalliser les engagements et à rendre plus difficile la rupture du lien.

## **Chapitre 8**

**La fête : agrégation des époux  
aux deux familles et célébration de l'union**

L'accomplissement du mariage religieux déclenche la liesse parmi les invités. Les jeunes mariés prennent la tête d'un cortège bruyant et joyeux qui se dirige vers le lieu de la fête où ont lieu le repas de noces et les divertissements. La légitimité de la nouvelle union est affirmée publiquement par la participation des familles à ces réjouissances. La fête structure cette séquence rituelle, favorisant l'agrégation du couple aux deux familles.

L'historiographie a révélé que la noce a subi de profondes modifications au tournant du siècle. Jusque-là, elle s'étalait sur deux ou trois jours; dans les premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle, la diffusion du voyage de noces amène les jeunes mariés à quitter la fête peu de temps après la cérémonie religieuse<sup>1</sup>. La limitation de la durée de la fête dans le temps ne compromet pas forcément l'agrégation du couple à la famille : même écourtée, elle peut être codifiée et chargée de sens. La limitation de la durée de la noce reflète l'entrée dans une économie industrielle où le temps est plus structuré.

Portons attention aux éléments qui composent ces noces écourtées et vérifions comment elles mettent en scène l'agrégation du couple aux deux familles. La fête réussie est un moment pendant lequel s'arrête le temps, un moment qui tranche avec le quotidien pour signifier l'importance du geste posé. Elle doit être codifiée et riche en émotions. Doivent y trouver leur place les coutumes de gaspillage, les artifices, le bruit, les mets recherchés, la musique et la danse qui confèrent à l'événement un caractère exceptionnel. Voyons comment la fête, à travers les transformations qu'elle a connues au XX<sup>e</sup> siècle, continue de signifier l'importance de la ritualisation de l'union.

---

<sup>1</sup> Édouard-Zotique MASSICOTTE a souligné le rétrécissement de la fête, qu'il attribue à la diffusion du voyage de noces. « De la durée des noces », *Bulletin des recherches historiques*, vol. XXXVI, no 7 (1930), p. 392. Denise LEMIEUX et Lucie MERCIER ont également relevé des fêtes écourtées au tournant du siècle. *Les femmes au tournant du siècle. Âges de la vie, maternité et quotidien*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1989, p. 164-165. L'enquête menée à Trois-Rivières a démontré que l'agrégation du nouveau couple aux deux familles ne durent que quelques heures dans les années 1920 et 1930. Les couples partent en voyage de noces très peu de temps après la cérémonie. Marie-Josée BOISVERT, *Les rituels du mariage des ouvriers de Trois-Rivières, 1925-1940*, M. A. Études québécoises, Université du Québec à Trois-Rivières, 1996, p. 105.

## 1. De la cérémonie à la fête

Certaines pratiques servent à faciliter la transition entre la cérémonie religieuse et la fête en ritualisant l'agrégation des invités. Le cortège est un rite ancien qui supporte cette fonction intégratrice en même temps qu'il annonce l'accomplissement du mariage aux habitants de la paroisse. Les enquêtes menées dans d'autres régions du Québec nous ont appris que, dès le début des années 1920, un nouveau rite est apparu qui a connu un vif succès : la photographie de tous les invités sur le parvis de l'église, permettant à la fois de constituer le groupe et d'en garder le souvenir. La vie urbaine a-t-elle permis que soit accompli le rite bruyant du cortège après la cérémonie ? D'autre part, la photographie des invités sur le parvis de l'église a-t-elle pu s'enraciner en milieu rural, là où il n'y avait pas de photographes professionnels ?

### 1.1 La sortie de l'église

Dans la vallée du Haut-Richelieu, tous les couples mariés dans la période 1920-1940 sont sortis ensemble de l'église, la femme au bras de son mari, l'un et l'autre suivis de leurs témoins. En franchissant le portail, le couple recevait très souvent des confettis, du riz ou des serpentins. Cette coutume était un peu plus populaire chez les agriculteurs que parmi les ouvriers et les commerçants<sup>2</sup>. Elle était particulièrement malvenue auprès de certaines informatrices qui se rappelaient les fourrures, les costumes et les robes tachés<sup>3</sup>. Si quelques-uns y voyaient les signes de la joie, du bonheur ou de la chance<sup>4</sup>, la plupart des époux ne percevait aucun sens ni utilité dans le rite des confettis. La fonction de protection contre les

---

<sup>2</sup> Douze agriculteurs sur 15 ont reçu des confettis ou du riz. Cette proportion est de cinq sur 10 dans les deux autres catégories socioprofessionnelles. Sept citadins sur 12 ont reçu des confettis ou du riz par rapport à 15 sur 23 en milieu rural.

<sup>3</sup> N = 4.

<sup>4</sup> N = 5.

dangers et d'appel à la prospérité et à la fécondité n'éveillait aucun souvenir chez les informateurs.

L'approbation du mariage s'exprimait lorsque les nouveaux mariés se sont fait photographier avec tous leurs invités devant l'église. Disposés sur les marches conduisant au parvis de l'église, les invités ont posé pour la postérité<sup>5</sup>. Peu important leur appartenance socioprofessionnelle et leur milieu de vie<sup>6</sup>, la moitié des informateurs ont témoigné du rite, plus répandu que dans d'autres régions du Québec à la même époque. Au Saguenay, cette photo du groupe devant l'église était très rare, alors qu'elle est apparue après 1934 en Mauricie<sup>7</sup>. Les agriculteurs ne retenaient pas souvent les services d'un photographe professionnel au moment même du mariage<sup>8</sup> : l'accessibilité réduite à ce service dans les campagnes était compensée par le fait que l'un ou l'autre des invités possédait un appareil.

Tous les couples mariés dans la période 1980-1995 sont sortis également ensemble après la célébration religieuse et se sont fait photographier avec leurs invités sur le parvis de l'église. Par contre, certaines paroisses tentaient d'enrayer l'aspersion de confettis en exigeant le dépôt d'une somme d'argent en garantie ou la promesse de payer les frais de nettoyage. Le rite des confettis n'est pas nécessairement disparu dans ces mariages où le curé l'a interdit, il est plutôt déplacé ailleurs dans le scénario nuptial. Certains couples sont inondés de confettis à l'entrée de la salle, d'autres les ont « découvert » dans le système de ventilation de l'auto ou de la maison<sup>9</sup>. Les agriculteurs sont, comme dans les premières décennies du siècle, davantage soumis à ce rite des confettis.

---

<sup>5</sup> Dix-sept informateurs se sont fait photographier devant l'église avec leurs invités sur le total de 35 entrevues. (Neuf informateurs avaient des photos de noces mais pas de photographie du groupe devant l'église.)

<sup>6</sup> Parmi les travailleurs manuels et non manuels, cinq couples ont une photo du groupe devant l'église sur les huit qui ont pris des photos. Chez les agriculteurs, sept couples ont une photo du groupe devant l'église sur les dix qui ont pris des photos.

<sup>7</sup> René HARDY, Gérard BOUCHARD et Anne-Marie DESDOUITS, « Les rituels du mariage dans les campagnes de la Mauricie/Bois-Francs et du Saguenay au XX<sup>e</sup> siècle : regards sur les spécificités régionales », dans Yves ROBY et Nive VOISINE, dirs, *Érudition, humanisme et savoir. Actes du colloque en l'honneur de Jean Hamelin*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 283-284.

<sup>8</sup> Sept informateurs sur les 17 qui se sont fait photographier avec tous leurs invités devant l'église ont requis les services d'un professionnel, dont seulement un couple d'agriculteurs.

<sup>9</sup> Ces rites sont traités plus en détail un peu plus loin.

Aucune autre manifestation ne venait souligner la fin de la cérémonie si ce n'est la présence de badeaux qui voulaient voir les mariés et se précipitaient à l'église lorsqu'ils entendaient les cloches. Les poignées de main et embrassades de même que le lancer du bouquet ne se situaient habituellement pas à ce moment-ci du rituel du mariage. L'agrégation collective se traduisait simplement dans le jet de confettis et la photographie avec l'ensemble des invités, ensuite dans le cortège vers le lieu de la noce.

## 1.2 Cortège vers le lieu de la fête

Le cortège qui se formait après la cérémonie religieuse était le signe et le signal sonore de l'accomplissement du mariage. Les mariés étaient placés en tête suivis des témoins, des membres de la famille proche et de tous les autres invités. Les cortèges à pied et à cheval n'ont subsisté dans la période 1920-1940 qu'à titre exceptionnel<sup>10</sup>. Lorsque la famille ne possédait pas de voitures, ou si la voiture familiale n'était pas assez belle, on louait des taxis<sup>11</sup>, on demandait à un oncle de servir de chauffeur<sup>12</sup> ou bien encore on invitait une personne éminente du village qui s'empressait de répondre favorablement à l'honneur que les futurs mariés lui faisaient<sup>13</sup>. La location d'une voiture n'était pas un pis-aller que devaient supporter les familles les moins fortunées; parmi les travailleurs non manuels, un marchand, un boucher, un chef de police ont loué des automobiles. Le passage du cheval à l'automobile a entraîné des modifications dans le rite : les autos n'étaient pas toujours décorées comme l'étaient les chevaux; par contre, les manifestations de bruit étaient plus exubérantes avec le klaxon.

Le rite du cortège après la noce ne semblait pas essentiel à certains couples mariés dans la période 1920-1940. Leur mariage n'a donné lieu à aucun cortège après la cérémonie religieuse : pour l'un, cela s'explique parce qu'on voulait limiter les frais de location des

<sup>10</sup> Cortèges à cheval : N = 3. Cortèges à pied : N = 2. Une informatrice est partie à pied avec son père mais elle avait un taxi pour le retour.

<sup>11</sup> Seize informateurs sur les 30 qui ont eu un cortège après la cérémonie.

<sup>12</sup> N = 3.

<sup>13</sup> N = 3.

voitures; pour l'autre, le mariage était intime; enfin, quelques-uns ont fait un détour chez le photographe professionnel pendant que les invités se rendaient directement à la maison<sup>14</sup>. Quelques familles sont parvenues à concilier le rite du cortège et celui de la photographie de noces chez le photographe : les invités ont fait un cortège et ont attendu dans leur automobile pendant que les époux se faisaient photographier<sup>15</sup>. L'introduction de l'automobile et de la photographie de noces a donc entraîné la variabilité des rites dans cette séquence rituelle.

Dans les mariages récents, le cortège après la cérémonie était une règle qui ne souffrait aucune exception. Les jeunes couples s'ingéniaient d'ailleurs à rechercher des moyens de transport qui allaient les singulariser et impressionner tant les invités que les curieux sur leur passage. Certains avaient des voitures anciennes, voire antiques<sup>16</sup>; d'autres ont loué une limousine<sup>17</sup>, un couple a requis les services d'un cocher avec sa calèche. La grande majorité des mariés sont parvenus à dénicher gratuitement de belles voitures (luxueuses, anciennes ou simplement parce qu'elles étaient blanches) dans la famille ou le réseau des amis<sup>18</sup>. C'était encore un honneur d'être le chauffeur des mariés ou de leurs parents. Un informateur a raconté qu'il aurait pu avoir une belle voiture blanche mais il a préféré demander à son oncle et parrain de le conduire<sup>19</sup>.

Le cortège est demeuré une manifestation publique et bruyante annonçant le mariage à la communauté. Quelques couples mariés dans la période 1920-1940 ont mentionné que le cortège vers le lieu de la noce était l'occasion de faire une promenade dans les rues ou les rangs<sup>20</sup>. Parmi les couples mariés récemment, le cortège faisait aussi, parfois, des détours<sup>21</sup>. Certains sont passés devant la résidence de l'un des époux pour saluer les voisins, devant la maison des grands-parents ou celle du couple<sup>22</sup>. L'espace public est investi par les gens de la

---

<sup>14</sup> N = 5.

<sup>15</sup> N = 3.

<sup>16</sup> N = 6.

<sup>17</sup> N = 3.

<sup>18</sup> Vingt-deux couples sur 30.

<sup>19</sup> Entrevue no 46.

<sup>20</sup> N = 3.

<sup>21</sup> N = 5.

<sup>22</sup> N = 5.

noce. L'approbation du mariage par tous les invités devient un fait social dès la sortie de l'église : le rite de la photo du groupe et du cortège vers le lieu de la noce montrent que tous se placent derrière les nouveaux mariés.

### 1.3 Accueil et agrégation

Au cours de la période 1920-1940, le cortège conduisait généralement vers la maison de l'un des parents où se déroulait la fête. Dès leur arrivée, les gens de la noce félicitaient et embrassaient les mariés, signifiant ainsi la reconnaissance du nouveau couple et son intégration au réseau familial. De leur côté, les parents qui recevaient s'empressaient d'accueillir les invités en leur offrant un verre de vin. Même si les mariés partaient en voyage de noces peu de temps après la cérémonie religieuse, il aurait été inconvenant de ne pas offrir un verre aux invités et de ne pas boire à la santé des mariés.

L'accueil des invités et l'embrassade des mariés ne sont pas disparus dans la période 1980-1995. On offrait très souvent une boisson alcoolisée composée de jus de fruits pendant que tous les invités défilaient l'un après l'autre afin d'offrir leurs souhaits et félicitations au jeune couple et à leurs parents. Ces rites marquaient la transition vers la fête, ils se tenaient donc en arrivant au lieu de la réception. Parfois, certaines circonstances ont entraîné le déplacement du rite de l'embrassade, soit à l'église après l'échange des consentements, soit après le repas<sup>23</sup>. Le rite d'accueil formait, avec ceux de la photographie et du cortège, le lien qui permettait aux invités de s'intégrer à la fête.

## 2. Boire et manger ensemble

La table permet d'établir cet espace de relations où l'on peut en même temps abolir la distance qui sépare les étrangers et montrer les liens privilégiés entre les nouveaux époux et

---

<sup>23</sup> N = 3.



certains de leurs invités. Les gens de la noce savent que tous ceux qui sont là ont été choisis pour fêter le mariage. Si boire et manger ensemble est le rite d'agrégation par excellence, c'est aussi l'occasion de souligner par des gestes concrets l'attachement particulier des époux à certaines personnes. Le repas de noces ne vise pas en premier lieu à sustenter : c'est une démonstration de la prodigalité et du savoir-faire des hôtes, un prétexte à étaler les mets des jours de fête. La surabondance de nourriture et de boissons alcoolisées comble tous les sens et marque le souvenir. Ce temps long du repas, ponctué par les rires et les éclats de voix qui augmentent avec la consommation de boissons alcoolisées, fonde la réciprocité entre les gens de la noce<sup>24</sup>.

Les enquêtes menées jusqu'à maintenant au Québec ont montré le repas de noces comme une rupture avec le quotidien. Les grandes tables décorées de nappes blanches, garnies d'une abondance de plats et de desserts, étaient des coutumes de gaspillage associées à la fête. Les banderolles suspendues au plafond, les fleurs et les nappes blanches brodées étaient aussi les signes de la fête. La profusion de nourriture et de boissons était la caractéristique des noces campagnardes<sup>25</sup>. Ces coutumes ont-elles été délaissées lorsqu'est apparu le buffet et que le temps de la noce a été restreint ?

## 2.1 Le lieu de la noce

Au début du siècle, la préséance était habituellement accordée à la mariée pour le repas de noces, comme on l'avait noté au cours des recherches effectuées dans d'autres régions du Québec<sup>26</sup>. La première réception était donnée par ses parents; parfois c'était le principal repas

<sup>24</sup> Cet aspect du repas nuptial a été étudié par Myriam GREILSAMMER, *L'envers du tableau. Mariage et maternité en Flandre médiévale*, Paris, Armand Colin, 1990, p. 165.

<sup>25</sup> Anne-Marie DESDOUITS, « Les rituels du mariage paysan sur la Côte-de-Beaupré et dans la Beauce », dans G. BOUCHARD avec la collaboration de S. COURVILLE, dirs, *La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française*, Sainte-Foy, Les presses de l'Université Laval, 1993, p. 321; Marie-Josée HUOT, *Les pratiques rituelles entourant le mariage dans les régions du Saguenay et de Charlevoix*, M. A. Études régionales, Université du Québec à Chicoutimi, 1991, p. 78-79.

<sup>26</sup> René HARDY, Gérard BOUCHARD et Anne-Marie DESDOUITS, *op. cit.*, p. 286; Marie-Josée BOISVERT, *op. cit.*, p. 101.

de la journée qui avait lieu chez elle. Dans la vallée du Haut-Richelieu, il y avait généralement deux repas dans les familles d'agriculteurs : le premier chez les parents de la mariée, le second chez les parents du marié<sup>27</sup>. Sauf exception<sup>28</sup>, tous les autres, les ouvriers et les journaliers comme les commerçants et les professionnels, considéraient que la responsabilité du repas de noces appartenait aux parents de la mariée. Ces derniers préparaient l'unique repas ou buffet, parfois seulement une petite collation<sup>29</sup>. Enfin, cinq informatrices ont témoigné de noces fêtées dans un lieu public (salle communautaire ou hôtel), généralement aux frais des parents de l'épouse<sup>30</sup>.

Dans les familles d'agriculteurs, les réceptions en alternance chez le marié et la mariée séparaient la femme de sa famille et l'intégraient à sa belle-famille. Dans les familles de commerçants et d'ouvriers, l'absence de repas de noces chez le marié dénote l'atténuation du sens donné jusque-là à cette réception. Comme l'a fait remarqué John Gillis à propos du mariage dans les classes populaires en Grande-Bretagne, la responsabilité qui est attribuée aux parents de la mariée au moment du mariage annonce la stricte division des tâches et des responsabilités au sein du couple<sup>31</sup>. Cette conception du mariage est visible dans la vallée du Haut-Richelieu à travers le rite du repas de noces.

Le lieu de la noce ne signifiait plus rien pour les jeunes couples mariés entre 1980 et 1995 : il ne soulignait pas le changement de statut de la femme ni la division des rôles au sein du couple. Les couples fêtaient rarement leurs noces dans la maison des parents<sup>32</sup>; ils choisissaient généralement l'hôtel ou la salle de réception, parfois une salle communautaire<sup>33</sup>. C'était la proximité de la salle et les services qui y étaient offerts, le coût, sa disponibilité en fonction de la date du mariage qui déterminaient le choix des futurs mariés. Les parents

---

<sup>27</sup> Neuf entrevues sur 15.

<sup>28</sup> N = 2.

<sup>29</sup> Dix-sept informateurs sur 18 n'ont eu qu'un seul repas ou collation.

<sup>30</sup> N = 5 : un agriculteur et quatre travailleurs non manuels. Pour le couple d'agriculteurs, les frais ont été partagés. C'était une pratique très rare de réserver un hôtel puisque ça coûtait beaucoup plus cher.

<sup>31</sup> John R. GILLIS, *For Better, For Worse. British Marriages, 1600 to the Present*, Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 292.

<sup>32</sup> N = 3.

<sup>33</sup> Vingt couples sur 30 ont fêté dans une salle commerciale, sept sur 30 dans une salle communautaire.

n'assumaient plus d'une manière systématique les frais liés à la réception. La moitié d'entre eux se sont partagés les coûts de la noce au prorata du nombre d'invités ou bien à parts égales<sup>34</sup>. Tous les autres considéraient que l'organisation du mariage était l'affaire du couple; ils se sont libérés de leurs responsabilités en offrant un cadeau. Les parents n'étaient plus nécessairement les hôtes de la fête.

## 2.2 Les signes de la fête

À leur arrivée au lieu de la noce, les invités ne s'y trompaient pas : les hôtes avaient mis en place la table des jours de fête. Même dans la période 1920-1940, on engageait des frais pour la décoration de la maison<sup>35</sup>. Des rubans de papier étaient achetés pour faire des banderolles et des petites fleurs. En été, des fleurs naturelles embaumaient et décoraient la maison. La veille ou le matin, une grande table était montée et recouverte des plus belles nappes, des plus beaux couverts, de la vaisselle que la mère sortait une ou deux fois par année.

Les invités voyaient aussi les signes de la fête dans les plateaux de hors-d'œuvre, les plats de fruits frais, le gâteau de noces qui triomphait à un bout de la table. Cette table, dont la longueur débordait l'espace qui lui était habituellement attribué, était souvent montée sur des tréteaux<sup>36</sup>. Une informatrice a raconté que l'on avait enlevé une cloison entre le salon et la cuisine pour y mettre une table sur toute la longueur<sup>37</sup>. Est-ce un problème d'espace, attribuable à l'exiguïté des logements urbains, qui a entraîné l'usage d'un type de repas appelé buffet, où les invités peuvent rester debout ou s'asseoir à leur convenance ? L'une des informatrices dont la mère a servi un buffet a mis en doute cette hypothèse : « On était debout parce que c'était des sandwichs. Il y en a qui portaient avec leur assiette qui allaient s'asseoir dans le salon. Il y avait quatorze pièces chez nous, il y avait de la place<sup>38</sup>. » Quelques couples

---

<sup>34</sup>     Quinze couples sur 30.

<sup>35</sup>     Dix-huit informateurs sur 27 (les autres ne se souvenaient pas ou la question n'a pas été posée).

<sup>36</sup>     Dix-sept informateurs sur 35.

<sup>37</sup>     Entrevue no 34.

<sup>38</sup>     Entrevue no 30.

mariés dans la période 1920-1940 n'avaient pas de repas chaud et les invités étaient restés debout<sup>39</sup>. La table était utilisée pour la disposition des plateaux, chacun venant s'y servir à sa guise. Cette coutume, observée dans quelques familles de commerçants et de professionnels de même que parmi les agriculteurs les plus aisés, correspondait à une sociabilité que l'on voulait moins figée dans les conventions. Une coupe à la main, les mariés bavardaient une heure ou deux avant de partir en voyage. Ils étaient à la fois plus proches et plus loins de leurs invités. Le buffet permettait aux gens de la noce de circuler et d'établir des relations individuelles privilégiées, mais non d'agréger tous les invités autour des mariés.

Cette mobilité des mariés tranchait avec la coutume habituelle : au cours des repas chauds généralement servis pendant les noces, ils étaient assis à un bout de la table, parfois au centre, et tout le monde pouvait les regarder. À côté d'eux se trouvaient leurs parents et les personnages de marque comme le prêtre et le député s'ils étaient invités à la fête<sup>40</sup>. Les autres convives, les frères et sœurs, les oncles et tantes, les cousins et cousines, s'assoiaient autour de la table sans autre règle<sup>41</sup>. Le nombre d'invités ou l'espace réduit de la maison exigeait parfois que l'on fasse deux tablées. Les mariés mangeaient en même temps que les premiers convives mais demeuraient à leur place jusqu'à la fin du repas.

Dans les noces de la période 1980-1995, les signes de la fête se manifestaient aussi par la décoration. Un budget important est consacré à l'achat de banderolles, ballons et fleurs. Dans les mariages célébrés à la fin de la période, soit au début des années 1990, la composition du décor est souvent confiée à un professionnel qui a fabriqué une arche de ballons, un treillis de fleurs et des centres de tables<sup>42</sup>. Les couleurs de la décoration de la salle s'agençaient d'ailleurs avec les vêtements et les fleurs portés par les mariés, parfois même avec la décoration du gâteau de noces.

---

39 N = 8.

40 N = 2.

41 Sept informateurs sur 35 avaient seulement leurs frères et sœurs au repas de noces.

42 Treize informateurs sur 30 dont 11 mariés entre 1988 et 1995.

La complexité de la décoration s'ajoutait au décorum de la table d'honneur. Dans la vallée du Haut-Richelieu, les mariés et les invités de la période récente étaient définitivement loin de la mobilité qu'autorise un repas de type buffet. Le repas de noces regroupait un grand nombre d'invités, souvent plus de 200 personnes<sup>43</sup>, ce qui contribuait à sa formalisation<sup>44</sup>. Les mariés s'assoiaient à la table d'honneur située au centre de la salle, de manière à être vus de tous les invités. Ils sont entourés de leurs parents et de leurs invités d'honneur : parrains et marraines, grands-parents, couples du cortège d'honneur. Les nouveaux époux étaient l'objet d'une grande attention.

### 2.3 Le repas et les boissons

Au début du siècle, le menu du repas de noces ne ressemblait pas à ce que l'on servait tous les jours. La table des noces, particulièrement chez les agriculteurs, était habituellement garnie des mets que l'on servait à Noël et au Jour de l'An : de la dinde, des volailles, de la tourtière, du ragoût de pattes de cochon et de boulettes, des rôtis de porc et de bœuf, du jambon, des pâtés de poulet, du cochon de lait<sup>45</sup>. La viande était servie en abondance, le repas était un festin, comme il a déjà été observé ailleurs<sup>46</sup>. Les plats de hors-d'œuvre, légumes bouillis, marinades complétaient le menu. À la ville<sup>47</sup>, surtout parmi les commerçants et les professionnels<sup>48</sup>, les buffets froids étaient très répandus. Ce type de repas n'avait toutefois pas

---

<sup>43</sup> Dix informateurs sur 30.

<sup>44</sup> Seulement cinq informateurs sur 30 ont eu un repas de noces « intime », avec moins de 70 invités.

<sup>45</sup> Dix agriculteurs sur 15 ont eu au moins un repas chaud. Cette proportion atteint cinq sur 10 chez les travailleurs manuels et un sur neuf parmi les travailleurs non manuels (un couple est parti en voyage immédiatement après la cérémonie).

<sup>46</sup> Marie-Josée HUOT, *Les pratiques rituelles entourant le mariage dans les régions du Saguenay et de Charlevoix*, p. 78-79; Anne-Marie DESDOUITS, « Les rituels du mariage paysan sur la Côte-de-Beaupré et dans la Beauce », p. 321; Marie-Josée BOISVERT, *Les rituels du mariage des ouvriers de Trois-Rivières, 1925-1940*, p. 103; Denise LEMIEUX et Lucie MERCIER, *Les femmes au tournant du siècle. Âges de la vie, maternité et quotidien*, p. 163.

<sup>47</sup> Neuf entrevues sur 11 à la ville par rapport à neuf sur 23 à la campagne.

<sup>48</sup> Huit couples sur neuf parmi les travailleurs non manuels ont eu un buffet froid. (Le dixième couple n'a eu aucun repas ni collation.)

remplacé entièrement le repas chaud parmi les ouvriers et les journaliers<sup>49</sup>. Encore ici, l'abondance était la règle : plusieurs sortes de sandwichs et de salades, des petits pains chauds, des hors-d'œuvre, des petits gâteaux, des beignes et des friandises étaient présentés sur les plus beaux plateaux. Les boissons alcoolisées étaient aussi distribuées sans compter<sup>50</sup>. Seuls les informateurs partis rapidement en voyage ou qui ont fêté leurs noces à l'hôtel n'ont pas servi des boissons à volonté.

Les jeunes mariés de la période 1980-1995 et leurs familles affichaient une prodigalité qui s'exprimait autrement. Les traiteurs offraient des viandes apprêtées selon les goûts actuels : bœuf, chevreau et cochon braisé, dinde, poulet rôti, tournedos de bœuf, brochette de poulet, filet de poulet grillé aux amandes, bœuf bourguignon, coq au porc, vol-au-vent de poulet. La présentation du repas pouvait même faire l'objet d'une mise en scène : dans un mariage, les cuisiniers ont apporté les viandes braisées sur de grands plateaux avec lesquels ils se sont promenés dans la salle, parmi les invités<sup>51</sup>. La viande n'est pas servie à volonté, par contre le repas comptait au moins trois services : le plat principal est précédé d'une entrée et suivi d'un dessert. L'originalité était la marque du repas de noces : potage, salade verte ou César, timbale de fruits de mer; tarte aux pommes et crème glacée, poire et coulis de fruits, gauffre aux fruits et crème chantilly, shortcake aux fraises, pâtisseries françaises. L'excès ne se trouvait pas nécessairement dans l'abondance de la nourriture. C'est la recherche d'un menu inédit, la présentation des plats, la décoration des tables et de la salle qui assuraient le succès du repas.

Le vin est souvent offert d'une manière assez libérale par les mariés ou leurs parents dans la période 1980-1995. Les pichets de vin garnissaient habituellement chacune des tables, ils sont parfois remplis par des serveurs tout au long du repas. Les boissons alcoolisées ont coulé à flots toute la soirée dans près de la moitié des noces, alors qu'elles étaient aux frais des invités (sauf pour le vin à table et le punch d'entrée) dans les autres cas<sup>52</sup>. Choisir de faire

---

49 Cinq informateurs sur 10 ont eu seulement un buffet froid parmi les travailleurs manuels. Cette proportion est de cinq sur 15 parmi les agriculteurs.

50 Vingt-huit informateurs sur 35.

51 Entrevue no 49.

52 Treize informateurs sur 30 ont fourni les boissons à volonté toute la soirée.

« bar ouvert » pouvait être un sujet de discussion entre les époux et leurs parents; alors que dans certaines familles, demander aux invités de payer leurs consommations était impensable, pour d'autres c'était tout le contraire<sup>53</sup>. La profusion caractérisait l'offre de boissons alcoolisées aux invités. Cette coutume est associée à la noce dans plusieurs familles, surtout à la campagne<sup>54</sup>.

### 3. Les divertissements

Repas et divertissements sont entremêlés si bien qu'il est difficile de rétablir l'ordre des rites pendant la fête. La fête rompt avec le déroulement quotidien du temps parce que le repas est un festin et qu'il peut s'y insérer des événements imprévus. Si nous abordons ici les divertissements séparément du repas, cela ne signifie pas qu'il y a un temps pour manger, un autre pour se divertir. Le découpage de ces rites correspond davantage aux nécessités de l'analyse qu'à un moment bien précis et bien délimité de la séquence rituelle.

L'historiographie a montré que les noces de la période 1920-1940 dans certaines régions du Québec se déployaient à travers les chansons, la musique et la danse<sup>55</sup>. Ces diverses manifestations étaient caractérisées par l'improvisation. Nulle part n'a-t-on observé la présence d'un garçon d'honneur menant le repas comme cela a été mentionné par É.-Z. Massicotte à propos de la noce au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>56</sup>. Voyons si les noces donnaient lieu à des festivités bruyantes et imprévisibles dans la vallée du Haut-Richelieu. Ces manifestations ont-elles été conservées à la ville ?

---

<sup>53</sup> N = 4.

<sup>54</sup> Huit sur 10 à la campagne, cinq sur 20 à la ville.

<sup>55</sup> Anne-Marie DESDOUITS, *op. cit.*, p. 320-322.

<sup>56</sup> Édouard-Zotique MASSICOTTE, « Une noce populaire d'il y a cinquante ans », *L'almanach du peuple*, Montréal, Beauchemin, 1925, p. 336-337.

### 3.1 Animation de la fête : chansons et embrassades

Les noces de la période 1920-1940 étaient des fêtes familiales où les invités aussi bien que les hôtes chantaient sans aucune gêne. La spontanéité était de mise : on chantait avant le repas, à table en attendant d'être servi, dans l'après-midi, dans la soirée quand les musiciens étaient fatigués. Quand on cessait de chanter, on se racontait des histoires. Aucune règle n'est relevée, personne ne détenait le rôle de conduire la fête.

Les informateurs ont affirmé que tout le monde chantait. Les commerçants et les professionnels étaient toutefois plus nombreux à dire que les invités n'ont pas chanté à leurs noc<sup>57</sup>. Certaines remarques laissent voir que cette activité pouvait dénoter l'origine sociale des invités : « Il y en a qui chantaient du folklore, ceux qui venaient de la campagne. Ceux qui venaient de la ville chantaient des chansons populaires<sup>58</sup>. » Une autre informatrice a affirmé : « Sur le côté de mon mari, c'était des gens de la campagne, eux autres chantaient des chansons à répondre<sup>59</sup>. »

Les noces célébrées entre 1980 et 1995 offraient rarement l'occasion aux invités de montrer leurs « talents ». Quelquefois, un invité ou l'un des mariés s'avançaient et présentaient une chanson préparée expressément dans le but de divertir les gens de la noc<sup>60</sup>. Ces manières ne sont toutefois pas répandues. La présence d'un grand nombre d'invités et l'atmosphère plus froide des grandes salles de réception décourageaient les plus hardis, favorisant les rites collectifs au détriment des pratiques individuelles.

C'était dans le bruit du rite de l'embrassade que s'exprimaient les invités à la fête dans la période 1980-1995. Un invité criait le nom d'un couple pour qu'ils s'embrassent, puis les battements des ustensiles de table (indifféremment le couteau, la cuiller ou la fourchette)

---

<sup>57</sup> Cinq informateurs sur neuf chez les travailleurs non manuels (un informateur n'a pas célébré de noc<sup>57</sup>) ont chanté comparativement à 12 sur 15 parmi les agriculteurs et six sur huit chez les travailleurs manuels (deux informateurs ne se rappelaient pas).

<sup>58</sup> Entrevue no 15.

<sup>59</sup> Entrevue no 35.

<sup>60</sup> N = 5.



s'enflaient à mesure que les invités entraient dans le jeu, jusqu'à ce que le grondement devienne insupportable. Au grand soulagement de tous, le couple supplié (la plupart du temps les mariés) se levait et s'embrassait. Mais l'apaisement ne durait pas. « Je n'ai même pas mangé, on faisait rien que s'embrasser<sup>61</sup> ! » s'est exclamée une informatrice. Les invités ne se souciaient pas de la lassitude des époux ou du repas qui refroidissait<sup>62</sup>. La fête exultait pendant le repas où l'embrassade tenait le premier rôle. Cette coutume de frapper sur la table afin d'obliger les mariés à s'embrasser n'était guère connue des informateurs mariés dans la période 1920-1940<sup>63</sup>.

Les invités imposaient spontanément le rythme dans certaines noces. Toutefois, dans les mariages plus récents, un maître de cérémonie est habituellement engagé; son rôle était de diriger le jeu et d'animer la noce <sup>64</sup>. La fête est réglée par son intermédiaire. Professionnel de l'animation, le maître de cérémonie faisait de la noce un happening et un spectacle. Il demandait, par exemple, à tous ceux qui fêtaient cette année-là un dixième, un vingtième, un trentième anniversaire de mariage de se lever et de s'embrasser. Il détournait l'attention des invités qui voulaient voir les mariés s'embrasser en proposant que le père du marié embrasse la mère de la mariée, ou sa marraine, et vice-versa. Ensuite, tous les convives de sexe masculin étaient priés de venir embrasser la mariée pendant que les femmes embrassaient le marié. En fait, les combinaisons étaient sans limite. L'animateur de la soirée a évidemment programmé ses interventions; il connaît les recettes gagnantes qui dynamisent les salles les plus amorphes. Que l'animation du repas soit devenue l'affaire de professionnels au tournant des années 1990 ne changeant rien au résultat. À la fin du repas, tous les invités étaient à la fête.

---

<sup>61</sup> Entrevue no 43.

<sup>62</sup> Vingt-neuf informateurs sur 30. Un seul couple a répondu négativement : la noce a eu lieu dehors, chez l'un des parents, les invités ne se sont pas assis tous ensemble pour manger parce que l'on a servi un buffet.

<sup>63</sup> Seulement trois informatrices, dont deux ont célébré la noce à l'hôtel, ont dit que les invités frappaient sur la table pour que les mariés s'embrassent.

<sup>64</sup> Vingt-quatre informateurs sur 29. (La question n'a pas été posée à une informatrice.)

### 3.2 Danse et musique

La danse et la musique distinguaient encore plus que le chant les témoins issus de catégories socioprofessionnelles différentes mariés dans la période 1920-1940. Chez les agriculteurs, rares étaient les noces sans musiciens<sup>65</sup>. Par contre, la musique était moins fréquente dans les mariages d'ouvriers et de commerçants<sup>66</sup>. À la ville ou à la campagne, les travailleurs manuels et non manuels dansaient rarement le jour de leurs noces<sup>67</sup>.

La musique et la danse exigeaient une préparation plus poussée de la fête puisque les parents devaient généralement engager et payer les musiciens<sup>68</sup>. Violonistes<sup>69</sup>, pianistes, guitaristes, accordéonistes invitaient à la danse, habituellement ouverte par les nouveaux mariés. La grande variété des réponses révèle que les danses traditionnelles (sets carrés ou « callés ») étaient de moins en moins populaires pendant la période couverte par l'enquête. Une informatrice issue du monde rural agricole s'est exclamée : « Ah non ! Pas des sets carrés. De la valse, puis des danses du temps, je ne sais pas si c'était le fox-trot, le one-step ou quoi<sup>70</sup>. »

Entre 1980 et 1995, il n'y avait pas de noces sans musique. Dans les mariages les plus intimes et les moins formels, les mariés ou d'autres personnes de la famille ont préparé des cassettes qui permettaient aux invités de danser<sup>71</sup>. Tous les autres ont engagé un orchestre ou un animateur qui présentait son programme musical (disco-mobile). Les agriculteurs consacraient une somme d'argent plus importante afin d'engager des musiciens plutôt que

---

<sup>65</sup> Onze informateurs sur 15 parmi les agriculteurs avaient des musiciens et un autre avait un piano mécanique et un tourne-disque (« gramophone »). Seulement trois informateurs n'avaient pas de musique et n'ont pas dansé.

<sup>66</sup> Cinq informateurs sur 10 dans chacune de ces deux catégories n'avaient pas de musique.

<sup>67</sup> Six informateurs sur 10 n'ont pas dansé parmi les travailleurs non manuels et huit sur 10 parmi les travailleurs manuels n'ont pas dansé.

<sup>68</sup> Dix informateurs sur 18 avaient des musiciens engagés. (Quelques-uns des huit autres informateurs n'ont pas pu préciser s'il s'agissait de musiciens engagés.)

<sup>69</sup> Quatorze des 18 informateurs qui avaient des musiciens avaient au moins un violoniste.

<sup>70</sup> Entrevue no 32.

<sup>71</sup> N = 4.

réserver une disco-mobile, contrairement aux ouvriers et aux professionnels<sup>72</sup>. Les noces étaient l'occasion unique où les invités pouvaient danser seul, en couple et en groupe, sur tous les rythmes : disco, danse moderne (valse, samba, cha-cha, fox-trot, etc.), danse de lignes, « poll jones » (suite ininterrompue de danses modernes et de danses folkloriques menée par l'animateur) et même les sets carrés.

### 3.3 Jeux et enjeux

Les noces de la période 1920-1940 laissaient peu de place aux jeux : quelques témoins ont lancé leur bouquet à la gare ou à la maison, une seule la jarretière<sup>73</sup>. Celle qui attrapait le bouquet était destinée à se marier dans l'année, alors que la croyance n'existait pas pour l'homme qui recevait la jarretière. Une autre coutume évoque cette fois non pas le prochain mariage mais le mariage raté, lorsqu'un cadet se mariait avant son ou ses aînés. Les invités forçaient alors ces derniers à « danser dans l'auge » : rite dérisoire à l'endroit du célibataire, il visait peut-être aussi à stimuler la recherche d'un conjoint dans le cercle des apparentés puisqu'il l'amenait à danser seul face aux invités, dans une mangeoire d'animaux ou un contenant qui la représentait. Peu d'informateurs mariés dans la période 1920-1940 ont vu un frère ou une sœur « danser dans l'auge » à leur propre mariage; par contre, presque tous connaissaient la coutume<sup>74</sup>.

Une seule informatrice a raconté un événement qui prend à la fois l'allure d'un tour et d'un divertissement livrant au grand jour un message aux jeunes mariés : la sexualité et la procréation, jusque-là contenues, étaient enfin permises et souhaitables.

Mon mari était avec moi dans ma chambre pour s'habiller. Il y avait un couple de ses amis, ils m'avaient fait un balai. Le balai avait la tête enveloppée avec un sac de caoutchouc, il y avait des suçons, il y avait toutes sortes d'affaires... de la gomme à mâcher, des poupées...

<sup>72</sup> Cinq des 10 agriculteurs avaient des musiciens. Cette proportion est de un sur 10 pour les travailleurs manuels et de trois sur 10 pour les travailleurs non manuels.

<sup>73</sup> N = 6.

<sup>74</sup> Deux témoins ont vu le rite à leur propre mariage, 18 le connaissaient sur les 22 informateurs à qui la question a été posée.

toutes sortes d'affaires après ce balai-là. Puis il y avait une liste : "Fais pas comme moi, enveloppe-toi pas", "Tu suceras d'autres choses", toutes sortes de jokes là-dessus<sup>75</sup> !

Les noces récentes mettaient en scène une panoplie de jeux qui divertissaient les invités tout en ayant une signification qui dépassait l'amusement. La « danse dans l'auge », « dans l'eau » ou « dans la bassine » est encore largement connue parmi les jeunes couples même si l'imprécision de l'appellation dénote la méconnaissance de l'origine du rite<sup>76</sup>. La professionnalisation de l'animation des noces a certainement contribué à la diffusion du rite. Un couple n'avait jamais entendu parler de cette coutume avant leur mariage; l'animateur a suggéré ce jeu, qui n'a finalement pas eu lieu<sup>77</sup>.

Un autre rite présenté par l'animateur tenait en même temps le rôle d'agrégation et d'augure révélant les relations d'autorité au sein du couple. L'enjeu de la course opposant les deux époux était de déterminer lequel deviendrait le « boss du ménage ». Le parcours de cette course était l'embrassade de tous les invités ou seulement les invités de sexe masculin par la mariée et de sexe féminin par le marié. Les récits de deux informatrices ont montré que ce jeu favorisait la solidarité féminine et masculine. L'une d'entre elle a expliqué :

Le premier qui avait fait le tour puis qui avait embrassé tous les invités, c'est lui qui serait le « boss du ménage » dans la maison. Mais là, c'est sûr, les hommes faisaient exprès pour me retenir, pour que J. aille plus vite, puis là les femmes essayaient de le retenir pour que moi j'aille plus vite. Là, fallait faire le tour puis embrasser tout le monde. Là des fois, il y en a qui ne voulaient pas me faire passer, on a passé en dessous des tables, on a fait toutes sortes d'affaires<sup>78</sup>.

Ce jeu n'est pas largement diffusé dans la période d'observation<sup>79</sup>. D'autres coutumes, cependant, sont très répandues dans les mariages récents : le lancer du bouquet et de la jarretière est observé dès que les noces atteignent un certain degré de formalisation<sup>80</sup>. Seulement quatre couples n'ont pas fait ce jeu : ils se sont mariés entre 1980 et 1987 et ont fait

<sup>75</sup> Entrevue no 35.

<sup>76</sup> Cinq couples l'ont vu à leur noces, 16 autres connaissaient le rite sur 29 informateurs à qui la question a été posée.

<sup>77</sup> Entrevue no 58.

<sup>78</sup> Entrevue no 52.

<sup>79</sup> N = 5.

<sup>80</sup> Vingt-six couples sur 30.

la noce à la résidence de l'un des parents<sup>81</sup>. Ces jeux ne convenaient pas aux noces où les jeunes étaient quasiment absents parce que leur fonction première est de symboliser le renouvellement du rituel. Tous les informateurs connaissaient le but de ces rites.

Le lancer du bouquet et de la jarretière étaient des rites sur lesquels se sont greffés d'autres rites et dont l'accomplissement occupait un bon moment dans la soirée. Moments intenses de la noce, sinon son point culminant, ces rites étaient polysémiques. Divertissement, approbation par les gens de la noce de l'intimité sexuelle entre les époux, ils symbolisaient au premier chef le prochain mariage. Que les nouveaux mariés soient des cohabitants, ou que les célibataires ayant attrapé le bouquet et la jarretière soient trop jeunes pour se marier ne changeaient rien au sens ni à l'exécution du rite.

On faisait d'abord le lancer du bouquet. Les jeunes femmes de la noce s'avançaient pendant que la mariée leur tournait le dos. C'était un jeu très sérieux, comme l'a raconté un témoin : « Le bouquet ! T'aurais dû voir ça, celle qui s'est "pitchée" dessus ! On dirait qu'elle jouait pour les Rough Riders d'Ottawa. Elle s'est garochée... comme un joueur de football. (...) Elle voulait se marier<sup>82</sup> ! » La lutte qui s'engageait risquait de mettre à mal le bouquet de noces; étant donné sa valeur symbolique, plusieurs mariées ne voulaient pas le voir défait et certaines désiraient le conserver. De nouvelles manières de faire sont apparues afin de régler ces problèmes : parfois, le fleuriste a fait un bouquet expressément pour ce jeu<sup>83</sup>, d'autres fois la mariée ne lançait qu'une seule fleur et donnait le bouquet à la gagnante<sup>84</sup>. Dans un cas, la mariée a demandé que l'animateur fasse un jeu avec des ballons afin de désigner la gagnante.

Désignée par le hasard d'un jeu, celle qui devait représenter toutes les femmes célibataires attendait son prince charmant. Celui qui devait attraper la jarretière compléterait ce couple impromptu. Sous les injonctions de l'animateur, mais aussi de la foule qui réagissait

---

81 N = 4.

82 Entrevue no 54.

83 N = 6.

84 N = 4.

bruyamment, l'enlèvement de la jarretière est ritualisé et symbolise la sexualité du nouveau couple affichée au grand jour, sans aucune gêne ni pudeur. L'épouse était debout sur une chaise et soulevait sa robe; l'époux devait placer ses mains derrière son dos et enlever la jarretière avec ses dents. Les hommes célibataires s'approchaient ensuite pour tenter d'attraper la jarretière lancée par le nouveau marié. Les hommes qui participaient à ce jeu acceptaient d'être soumis à la moquerie et à la dérision, compensées il est vrai par leur participation à l'évocation des rapports sexuels entre les nouveaux mariés.

J'étais sur une chaise, il fallait qu'il (son mari) devine de quel côté je l'avais mise. Avec ses dents, il fallait qu'il la descende. Après, c'est lui qui lance la jarretière aux hommes célibataires de la salle. (...) L'animateur avait fait des jeux avec les hommes célibataires. Il les avait fait déshabiller, rouler les pantalons, enlever le veston, la cravate puis les souliers. Puis il les avait fait mettre à genoux pour attraper la jarretière (...) C'était beau de les voir les pantalons roulés. Il y en a toujours qui ont des bas de coton avec un beau veston<sup>85</sup> !

Le rite est complété par un jeu que doivent exécuter les gagnants (ou le gagnant de la jarretière et sa petite amie selon l'ordre donné par l'animateur). Ils formaient un nouveau couple sur lequel pesait la responsabilité de rassembler à nouveau les convives à l'occasion d'un prochain mariage. Parfois, on les a fait danser ensemble; la plupart du temps, le prochain « futur marié » devait remettre la jarretière à sa « promise », ce qui pouvait donner lieu à des tours hilarants pour les spectateurs :

Les deux qui ont attrapé, la fille monte sur une chaise, puis le gars qui a attrapé la jarretière doit lui mettre avec les dents. (...) Pour faire le jeu, ils ont enlevé la fille, puis ils l'ont remplacée par un gars. Le gars qui devait mettre la jarretière à la fille avait les yeux bandés, il s'en est pas aperçu, que c'était un gars qui était à la place de la fille<sup>86</sup>.

L'animateur pouvait aussi garder près de lui les hommes célibataires auxquels il fait jouer un rôle dans cette scène lubrique et drôle. « Là, les gars, vu qu'ils étaient déjà à genoux, il les a gardés là, puis c'était eux autres qui décidaient jusqu'à quelle hauteur fallait qu'il monte la jarretière sur la jambe de la fille. Ils arrêtaient pas de dire de monter plus haut, plus haut. Là ça montait plus<sup>87</sup>. »

---

85 Entrevue no 41.

86 Entrevue no 54.

87 Entrevue no 52.

L'augure tiré de ce rite est tout à fait symbolique; il vise bien plus à mettre en scène le renouvellement du rituel qu'à inciter au mariage ceux qui se prêtent au jeu. Toutefois, les correspondances sont immédiatement relevées par les témoins<sup>88</sup>. « Il a fallu qu'il la remette à sa blonde. (...) Puis ça s'est passé. C'est une coïncidence, mais c'est drôle. Celui qui l'a attrapée a annoncé son mariage trois ou quatre semaines après<sup>89</sup>. »

Dans ces noces récentes, les jeux pouvaient être des rites d'agrégation du couple aux deux familles mais certains étaient aussi des mises à l'épreuve des nouveaux conjoints. Initiés par l'animateur, ils désignaient celui ou celle qui détiendrait l'autorité au sein du ménage. D'autres jeux évoquaient la sexualité enfin agréée, la procréation accessible et désirable. Les jeux sont également utilisés pour symboliser le renouvellement du rituel matrimonial ou le mariage raté.

#### 4. Rites de terminaison de la noce

Comme les spectacles, les noces atteignent un sommet où l'exubérance est à son comble si la fête est réussie, puis ramènent tout le monde à la réalité de l'achèvement. Certains gestes sont des signaux destinés à alerter les invités. Les coutumes appelées ici rites de terminaison annoncent la limite de la fête et mettent en scène le départ des mariés puis la séparation des gens de la noce.

L'historiographie a mis en évidence des témoignages de couples mariés au début du siècle quittant rapidement les lieux de la noce, pourchassés par des invités récalcitrants qui n'acceptaient pas de les laisser partir. Frustrés de la fête avortée, les « noceurs » tentaient de s'immiscer dans l'intimité du couple et y parvenaient quelquefois. La fête se déplaçait alors à l'hôtel où les jeunes époux devaient passer leur nuit de noces<sup>90</sup>. Certains se contentaient de

---

<sup>88</sup> N = 5.

<sup>89</sup> Entrevue no 49.

<sup>90</sup> Denise LEMIEUX et Lucie MERCIER, *Les femmes au tournant du siècle. Ages de la vie, maternité et quotidien*, p. 166.

ralentir les époux et de leur faire subir quelques brimades<sup>91</sup>. Voyons si les noces urbaines sont plus susceptibles de comporter de telles manifestations.

#### 4.1 Partage du gâteau de noces

Généralement servi dans les mariages célébrés dans la période 1920-1940<sup>92</sup>, le gâteau de noces découpé par les mariés était bien souvent l'un des derniers rites de la fête. Il était donné à tous les invités pour qu'ils y goûtent ou qu'ils en ramènent un morceau à la maison, enveloppé dans une serviette en papier<sup>93</sup>. Certains invités pouvaient le garder quelque temps en souvenir, l'utiliser dans un stratagème visant à révéler l'identité du futur époux ou bien le donner à une personne non invitée à la noce. Un couple d'informateurs regrettait encore, plus de 50 ans après leur mariage, d'avoir oublié de découper le gâteau de noces.

Elle : On a fait une grosse bévue. Je ne sais pas comment ça se fait, on n'a pas taillé le gâteau des mariés avant de partir. Ça c'est une chose qu'on s'est reprochée, c'est terrible. C'est ma mère, après qu'on ait été parti, qui a été obligée de couper le gâteau et en offrir aux invités. (...) Je ne sais pas ce qui s'est produit. Lui : On voulait partir, eux autres ils ont peut-être pensé qu'on resterait jusqu'à cinq heures, mais nous autres on voulait faire un bout<sup>94</sup>.

Le gâteau de noce était fait d'une pâte aux fruits<sup>95</sup> ou blanche<sup>96</sup> et garni d'un crémage blanc, avec des figurines de mariés, des fleurs ou des petites boules argentées; c'était plus qu'un dessert. Il était étagé, placé sur une belle assiette au centre ou au bout de la table, pour en faire un élément de décoration. Il symbolisait l'union des époux, la main du mari recouvrant celle de sa femme, le temps de faire la première entaille<sup>97</sup>. Aux États-Unis, le gâteau de la mariée était fait d'une pâte de fruits jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Après la Guerre Civile, les Américains ont découvert le soda et la poudre à pâte alors que l'on arrivait à produire de la

91 Marie-Josée BOISVERT, *Les rituels du mariage des ouvriers de Trois-Rivières, 1925-1940*, p. 111.

92 Vingt-six couples sur 35.

93 N = 4. (La question n'a pas été posée à tous les informateurs.)

94 Entrevue no 12.

95 Six informateurs sur 16 à la campagne, huit sur 10 à la ville.

96 Dix sur 16 à la campagne et deux sur 10 à la ville.

97 Quatorze couples ont coupé la première tranche de gâteau ensemble. (La question n'a pas été posée à tous les informateurs.)



farine blanche très fine. Le « gâteau de la mariée » est devenu un gâteau blanc, mais n'a pas entraîné la disparition immédiate du traditionnel gâteau aux fruits qui a été nommé « gâteau du marié<sup>98</sup> ».

Les rites associés au gâteau de noces sont aussi très répandus dans la période 1980-1995. Seuls, deux couples n'ont pas eu de gâteau des mariés. Ils ont tous les deux accepté une suggestion de leur fleuriste qui proposait de placer près de la table d'honneur un grand panier de fruits : à la fois décoratif et aussi évocateur que le gâteau, le panier est partagé à la fin de la soirée entre tous les invités. Tous les autres ont eu des gâteaux étagés, souvent montés sur des colonnes, décorés de mariés, de fleurs, de coupes, de chandelles, de tulles, même d'une église ou d'une fontaine. Cette pièce montée est coupée symboliquement par les mariés devant l'objectif du photographe. Quelques couples, presque tous des agriculteurs, ont fait confectionner des gâteaux aux fruits<sup>99</sup>; d'autres ont tenté de satisfaire les goûts de chacun en présentant des morceaux de gâteau blanc et aux fruits<sup>100</sup>; enfin, le plus grand nombre a choisi le gâteau blanc, plus économique et moins susceptible de déplaire aux invités<sup>101</sup>. La majorité des mariés de la campagne ont présenté un gâteau aux fruits, alors que dans la période 1920-1940 c'étaient surtout les mariés de la ville qui choisissaient ce type de gâteau<sup>102</sup>.

Le gâteau de noces était un symbole plus qu'un dessert. Rarement, d'ailleurs, est-il servi à la fin du repas dans les mariages récents<sup>103</sup>. On le coupait lorsque la fête s'achevait. On l'offrait avec du café, très souvent il accompagnait le buffet froid qui est présenté aux gens de la noce avant leur départ<sup>104</sup>. Quelques informatrices ont évoqué le rite de conserver un étage du

98 Barbara TOBER, *The Bride. A Celebration*, New York, Harry N. Abrams, 1984, p. 125.

99 N = 4.

100 Cinq couples sur 28.

101 Dix-sept couples sur 28.

102 Six couples sur 10 mariés entre 1980 et 1995 à la campagne avaient du gâteau aux fruits. Huit sur 10 mariés à la ville entre 1920 et 1940. C'est une coutume caractéristique des travailleurs non manuels dans la période 1920-1940 : six sur sept avaient un gâteau aux fruits, en comparaison de trois sur huit parmi les travailleurs manuels et cinq sur 11 chez les agriculteurs.

103 N = 5.

104 Dix-huit couples sur 29 ont un buffet à la fin de la fête.

gâteau pendant au moins un an avant de le manger, afin que le mariage dure<sup>105</sup>. Le gâteau partagé était l'un de ces rites qui marquaient à la fois l'agrégation et la séparation.

#### 4.2 Embrassades et rites de séparation

Les mariés de la période 1920-1940 qui partaient en voyage de nocces ne quittaient pas les invités sans les saluer et les embrasser. La séparation s'étalait parfois sur un temps assez long : souvent, les couples allaient d'abord se changer<sup>106</sup>. Quand ils prenaient le train, les invités leur faisaient un cortège jusqu'à la gare et attendaient avec eux<sup>107</sup>. Comme on avait pris soin d'arriver à l'avance pour ne pas rater le départ, les gens de la noce avaient le temps de parler et de chanter. À l'arrivée du train, parfois les invités en profitaient pour inonder le couple de confettis<sup>108</sup>. Les dernières embrassades et les adieux se faisaient dans le bruit et la confusion qui régnaient quand le train entra en gare. Les nouveaux mariés qui partaient en automobile pouvaient eux aussi être accompagnés par les invités<sup>109</sup>. On remplissait les autos disponibles et on constituait un cortège. Certains s'étaient arrêtés à un hôtel connu et convenu d'avance; ils prenaient un dernier verre à la santé des mariés puis se séparaient<sup>110</sup>.

Les couples mariés récemment ne s'esquivaient pas non plus sans exécuter des rites de séparation. Ceux qui ont tenu la réception chez l'un des parents sont restés jusqu'à la fin de la fête, qui s'est étirée jusqu'à l'aube<sup>111</sup>. Les autres ont marqué la fin de la soirée de différentes manières. Ils se sont retirés un moment vers la fin de la veillée afin de changer d'habillement<sup>112</sup> pendant que l'on servait le buffet. À leur retour on les a photographiés, ils ont dansé une dernière fois avec leurs invités, puis ont quitté la noce définitivement. Très souvent, les invités

---

<sup>105</sup> N = 5.

<sup>106</sup> Dix-neuf couples sur les 27 qui ont fait un voyage de nocces.

<sup>107</sup> N = 9.

<sup>108</sup> N = 2.

<sup>109</sup> N = 5.

<sup>110</sup> N = 2.

<sup>111</sup> N = 4.

<sup>112</sup> Quatorze entrevues sur 30. Ce rite est peut-être en voie d'érosion : neuf de ces 14 couples ont célébré leur mariage entre 1980 et 1987. -

ont fait un pont sous lequel devaient passer les époux qui les embrassaient et les saluaient<sup>113</sup>.

Ces derniers moments pouvaient être remplis d'émotions :

On a dansé un slow, puis les gens dansaient autour de nous, puis ils ont fait un rond. Puis après ça, d'eux autres mêmes, ils sont partis, puis ils ont fait un genre de tourniquet, de spirale, autour de nous autres. Tout le monde passait autour de nous pendant qu'on dansait un slow. C'était vraiment... très chaleureux. Tout le monde passait, tout collé. Après ça ils nous ont fait le pont. On donnait des becs à tout le monde, pour se rendre jusqu'à l'auto<sup>114</sup>.

Les couples ont exécuté bien souvent plusieurs de ces rites de terminaison. La séparation est mise en scène, préparée, codifiée. Ça ne veut pas dire que les rites sont vidés de toute émotion. La séparation était à l'image de la fête : la rupture est préparée et mise en scène de manière à ramener les uns et les autres au temps quotidien.

#### 4.3 Durée de la fête

Quelques informateurs mariés dans la période 1920-1940 ont affirmé qu'ils n'avaient pas été assez longtemps avec leurs invités pour chanter et danser<sup>115</sup>. Si quelquefois certains invités ne se privaient pas de la fête malgré le départ précipité des mariés<sup>116</sup>, le rite du voyage interrompait souvent la noce. Les couples mariés dans la période 1920-1940 qui ont fait un voyage de noces étaient partis parfois une heure ou deux après la cérémonie religieuse<sup>117</sup> ou bien tout juste après le repas du midi<sup>118</sup>. La fête était reportée au retour des jeunes mariés, mais il arrivait qu'elle n'ait pas lieu. La cérémonie religieuse et le départ pour le voyage de noces occupaient tout l'espace rituel de la journée du mariage. L'Église sanctionnait la légitimité du couple, qui accédait sans autre rite à un nouveau statut.

La liberté acquise récemment par les jeunes se reflétait dans les rites de la noce : les couples mariés dans les dernières années de la période observée n'étaient pas pressés de se

---

<sup>113</sup> Quatorze entrevues sur 30.

<sup>114</sup> Entrevue no 49.

<sup>115</sup> N = 7.

<sup>116</sup> N = 3.

<sup>117</sup> Cinq couples sur les 27 qui ont fait un voyage de noces sont partis avant midi.

<sup>118</sup> Dix couples sur les 27 qui ont fait un voyage de noces sont partis entre 13 et 14 heures.

retrouver seuls en voyage, ils voulaient profiter de la fête au maximum. Ils s'absentaient de moins en moins pour changer de tenue au cours de la soirée. Ils partaient assez tard, bien souvent quand la fête montrait des signes d'essoufflement. Enfin, quelques-uns ne partaient pas du tout : ils agissaient comme les hôtes de la noce, ce qu'ils étaient bien souvent, et attendaient le départ de tous les invités. Les couples mariés récemment ne voulaient pas manquer la fête dont ils étaient l'objet.

\*\*\*\*\*

La plupart des agriculteurs de la vallée du Haut-Richelieu mariés dans la période 1920-1940 ont témoigné d'une formalisation des rites de la noce. Agrémentés et prolongés de musique, de chants et de danses, les repas cimentaient les liens entre les invités et autour des mariés. Le deuxième repas établissait une réciprocité et un partage des responsabilités entre les familles du marié et de la mariée. Dans le milieu rural, l'engagement des familles vis-à-vis du couple constituait l'élément essentiel de cette séquence rituelle.

Les agriculteurs accordaient la préséance à la famille de la mariée dans l'ordre des repas; de ce rite, les urbains ont retenu que la noce était à la charge des parents des filles. À la ville, de même que parmi certaines familles vivant dans les villages, le déclin du second repas de noces a modifié le sens du rituel du mariage et s'est ajouté à la disparition d'autres rites. La noce urbaine était plus courte et moins dense. Les invités ne chantaient pas souvent, ils dansaient très rarement. Les rites qui soudaient les liens entre le nouveau couple et la parenté s'éclipsaient au profit d'une affirmation de l'intimité conjugale. Dans quelques mariages, les rites de la réception étaient réduits encore davantage. Le repas de noces était une petite collation ou un buffet froid, destiné à sustenter les invités avant le départ des mariés en voyage de noces. La réception a rempli sa fonction essentielle, l'agrégation du couple aux deux familles, mais elle n'était pas suffisamment longue pour permettre le déploiement des rites de la fête, exprimés

habituellement sous la forme des chansons et de la danse. Les noces sans divertissement n'encourageaient pas le renforcement des liens familiaux comme le faisaient les mariages à la campagne. La lourdeur de la responsabilité confiée aux parents de la mariée expliquait peut-être que la noce urbaine soit ainsi étriquée. Présenter un repas froid et ne pas avoir de musique semblaient aussi être des marques distinctives qui donnaient un cachet « moderne » à cette réception.

L'affadissement de la fête à la ville est lié à l'atténuation de l'importance d'une alliance entre les familles. La noce de la période 1920-1940 n'était plus l'événement familial qui agrégeait les parentés et établissait un réseau de sociabilité autour des époux. Le couple devait consolider seul ses engagements. Ce n'était plus la parenté qui garantissait sa cohésion par sa présence et son engagement tout au long du rituel. Les rites s'effaçaient mais la division des rôles et des responsabilités au sein du couple ne disparaissait pas, au contraire. Les nouveaux mariés devaient bâtir leur vie quotidienne en dehors des liens parentaux, qui contraignaient et soutenaient le couple tout à la fois.

La progression de cet idéal du couple autonome au cours du siècle n'a pourtant pas entraîné la disparition des rites de la fête dans les mariages récents. Les noces de la période 1980-1995 ne duraient que quelques heures, mais elles étaient généralement très codifiées. Elles étaient très souvent de grandes manifestations qui nécessitaient la location de voitures, d'une salle, d'un service de traiteur et de personnes chargées de la musique. Dans les mariages les plus récents, les services d'un décorateur professionnel sont également retenus, de même que ceux d'un maître de cérémonie.

La fête comportait des coutumes de gaspillage, peu importe l'origine rurale ou urbaine des mariés. Elle rompait aussi avec le quotidien par la mise en scène de pratiques conviviales rassemblant un grand nombre d'invités. En dépit de la planification, les noces récentes donnaient à voir une affectivité et une émotion qui exultaient grâce au savoir-faire du maître de cérémonie et à la participation des invités. Les embrassades meublaient le temps du repas et créaient l'esprit de corps parmi les invités. Les jeux, symbole de la sexualité du nouveau couple

et du renouvellement du rituel, poussaient la fête à son paroxysme. La fête réussie marquait la fondation du couple dans une rupture avec le quotidien. Les liens qui unissaient les nouveaux mariés s'enracinaient dans l'éclat de la noce.

**Chapitre 9**  
**Après la fête :**  
**intimité conjugale et rites familiaux**

L'historiographie a montré qu'au début du siècle les premiers moments d'intimité du couple marié étaient aussi soumis à la ritualité. Les tours joués aux nouveaux mariés pendant la nuit de noces visaient à contrôler leur sexualité, du moins de manière symbolique. Leur vie sociale était également très surveillée par le groupe au lendemain du mariage : les visites du couple aux membres de la famille et aux plus proches voisins structuraient le début de leur vie conjugale. Bien souvent, ils habitaient avec l'un des parents. L'introduction graduelle du rite du voyage de noces a bouleversé cette séquence rituelle comme il l'a fait pour les rites de la fête qui suivait la cérémonie. Il interrompait la fête et repoussait les visites des jeunes mariés à la famille et aux voisins de plusieurs jours. Que ces rites familiaux soient relégués aux confins du rituel est significatif de leur importance décroissante au profit d'une nouvelle conjugalité plus axée sur l'intimité. Cette attitude différente à l'égard de l'intimité conjugale a-t-elle conquis de la même manière les milieux ruraux ? Vérifions si les familles d'agriculteurs ont délaissé les rites d'intégration du couple à la sociabilité familiale et de voisinage.

La tension entre les rites de l'intimité conjugale et ceux de la sociabilité familiale a diminué au cours du siècle, conduisant à la redéfinition de cet ensemble de rites. La liberté dont jouissaient les jeunes couples mariés entre 1980 et 1995 n'était pas illusoire. Le mariage n'était pas pour eux la voie d'entrée à l'épanouissement sexuel ni, bien souvent, à la vie de couple. La mise à distance de la famille, entamée dans la période 1920-1940, se serait-elle poursuivie ? La famille a-t-elle conservé quelque importance dans la vie sociale des nouveaux mariés ? Voyons s'il subsiste encore des traces des anciens rites visant l'intégration du jeune couple à la sociabilité familiale dans les rites qui viennent clore le rituel du mariage.

## 1. Le voyage de noces

L'apparition du voyage de noces n'a pas seulement entraîné l'effritement de la fête, il a également transformé les rites visant l'intégration du nouveau couple à la parenté. Son adoption a eu pour effet de repousser à plus tard les visites faites aux voisins par les jeunes mariés. Par



contre, les recherches menées récemment<sup>1</sup> ont révélé que le voyage pouvait aussi être l'occasion de renouer avec des membres de la famille. Il faut vérifier comment les témoins de la vallée du Haut-Richelieu ont concilié cette nouvelle coutume avec les rites d'intégration des mariés aux deux familles.

### 1.1 Diffusion du rite

Le rite du voyage de noces est largement répandu au cours de la période 1920-1940 dans la vallée du Haut-Richelieu<sup>2</sup>. Les agriculteurs étaient toutefois un peu moins enclins à partir en voyage que les autres informateurs<sup>3</sup>. Ils ont pourtant témoigné d'une diffusion exceptionnelle du rite en comparaison avec d'autres régions du Québec<sup>4</sup>. Certains d'entre eux sont parvenus à concilier la fête et le voyage en repoussant le départ de quelques jours<sup>5</sup>, alors que les commerçants et les ouvriers partaient le jour même du mariage.

L'amélioration des moyens de communication a sans doute facilité la diffusion du rite. Les villages de la vallée du Haut-Richelieu étaient quadrillés de routes et de voies ferrées amenant les voyageurs directement vers Montréal ou les États-Unis. Avant 1934, les nouveaux mariés choisissaient le train, mais la majorité d'entre eux disposaient d'une automobile dès la

---

<sup>1</sup> Denise LEMIEUX et Lucie MERCIER, *Les femmes au tournant du siècle, 1880-1940. Âges de la vie, maternité et quotidien*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1989, p. 166; Marie-Josée BOISVERT, *Les rituels du mariage des ouvriers de Trois-Rivières, 1925-1940*, M. A. Études québécoises, Université du Québec à Trois-Rivières, 1996, p. 110.

<sup>2</sup> Vingt-sept informateurs sur 35 ont fait un voyage de noces.

<sup>3</sup> Neuf agriculteurs sur 15 comparativement à huit sur 10 chez les travailleurs manuels et 10 sur 10 parmi les travailleurs non manuels.

<sup>4</sup> Marie-Josée HUOT, *Les pratiques rituelles entourant le mariage dans les régions du Saguenay et de Charlevoix*, M. A. Études régionales, Université du Québec à Chicoutimi, 1991, p. 84; Anne-Marie DESDOUITS, « Les rituels du mariage paysan sur la Côte-de-Beaupré et dans la Beauce », dans G. BOUCHARD avec la collaboration de S. COURVILLE, dirs, *La construction d'une culture, Le Québec et l'Amérique française*, Sainte-Foy, Les presses de l'Université Laval, 1993, p. 321; René HARDY, Gérard BOUCHARD et Anne-Marie DESDOUITS, « Les rituels du mariage dans les campagnes de la Mauricie/Bois-Francs et du Saguenay au XX<sup>e</sup> siècle : regards sur les spécificités régionales », dans Yves ROBY et Nive VOISINE, dirs, *Érudition, humanisme et savoir. Actes du colloque en l'honneur de Jean Hamelin*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 287.

<sup>5</sup> Trois couples d'agriculteurs sur les 9 qui avaient fait un voyage étaient partis dans les jours qui avaient suivi la noce.

fin des années 1930, ce qui leur donnait davantage de latitude dans la planification de leur départ de la noce.

Les couples mariés récemment ont presque tous fait un voyage de noces<sup>6</sup>. Ils avaient d'ailleurs tendance à détacher le rite du voyage et celui de la noce : dans les mariages les plus récents, les couples partaient généralement quelques jours après le mariage<sup>7</sup>, de la même manière que le faisaient certains couples d'agriculteurs mariés entre 1920 et 1940. Ils intégraient ainsi le voyage au rituel sans compromettre les festivités, accommodant le désir d'évasion aux rites familiaux. Les couples mariés entre 1980 et 1995 ont organisé leur rituel de mariage de manière à pouvoir bénéficier pleinement de la fête et du voyage.

## 1.2 Destination : famille ?

Le but du voyage des couples mariés dans la période 1920-1940 présente un portrait contrasté selon que les informateurs habitaient la ville ou la campagne. Si en milieu rural la grande majorité des couples ont visité la famille<sup>8</sup>, c'était tout à fait l'inverse chez les jeunes urbains. Ces derniers alliaient lune de miel et découverte<sup>9</sup>, comme le faisaient les membres de la bourgeoisie au début du siècle<sup>10</sup>. Depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la grande majorité des Américains avaient délaissé les visites familiales pour faire un voyage de noces romantique, dont la destination était inconnue de leurs proches<sup>11</sup>. Dans la vallée du Haut-Richelieu, quelques couples d'agriculteurs parmi les plus aisés ont également fait une lune de miel, seuls, loin de la parenté. Les jeunes mariés de Saint-Jean-Iberville se démarquaient donc des ouvriers

---

<sup>6</sup> Vingt-huit couples sur 30.

<sup>7</sup> Sept couples sur 13 mariés entre 1988 et 1995, comparativement à un sur 14 pour ceux qui se sont mariés entre 1980 et 1987 (la question n'a pas été posée à un informateur).

<sup>8</sup> Onze couples sur 15.

<sup>9</sup> Neuf couples sur 12.

<sup>10</sup> Denise LEMIEUX et Lucie MERCIER, *op. cit.*, p. 166.

<sup>11</sup> Ellen K. ROTHMAN, *Hands and Hearts. A History of Courtship in America*, New York, Basic Books, 1984, p. 280.

de Trois-Rivières qui faisaient encore des voyages dans leur famille au cours de la période 1920-1940<sup>12</sup>.

Les destinations privilégiées par les témoins du Haut-Richelieu qui n'allaient pas visiter la famille étaient les villes de Montréal et de Québec, souvent avec des incursions du côté de Sainte-Anne-de-Beaupré<sup>13</sup>. Un couple dont l'époux était un jeune professionnel d'origine rurale a déclaré que la mode amenait souvent les jeunes mariés en Gaspésie<sup>14</sup>. Certains couples de commerçants et de professionnels de Saint-Jean ont préféré un plus grand dépaysement en se dirigeant vers Ottawa et Toronto, New York et Atlantic City<sup>15</sup>.

Les couples qui partaient en lune de miel ne voulaient pas voir de visages connus. Un ami du marié, parvenant à les retrouver dans un hôtel à Montréal, a été reçu plutôt froidement; l'informatrice a raconté que son mari s'est dérobé, puis lui a dit « Pour une fois qu'on pouvait être tout seuls<sup>16</sup> ! » Une autre a affirmé : « Je n'ai pas été voir personne, je n'avais pas de famille à Québec. Je ne tenais pas à voir des parents<sup>17</sup> ».

Les nouveaux mariés de la campagne suivaient plus volontiers le chemin de la parenté. Ce n'étaient pas des villes ou des régions qu'ils visitaient mais des oncles et des tantes, des frères et des sœurs, même une petite-cousine et une grande-tante. Ces derniers attendaient les nouveaux mariés, leur offrant le gîte et le couvert; parfois ils organisaient des réceptions avec des parents et des amis. Les sentiers qui ramenaient à la parenté entraînaient les nouveaux mariés vers des destinations à la fois connues et éloignées. Pôle d'attraction pour des milliers de familles en quête de travail, les États-Unis, particulièrement les États limitrophes de la vallée du Haut-Richelieu comme le Vermont et New York, ont aussi attiré les jeunes couples qui profitaient de leur voyage de nocces pour visiter la parenté américaine<sup>18</sup>.

---

<sup>12</sup> Marie-Josée BOISVERT, *op. cit.*, p. 110.

<sup>13</sup> N = 9.

<sup>14</sup> Entrevue no 5.

<sup>15</sup> N = 2.

<sup>16</sup> Entrevue no 17.

<sup>17</sup> Entrevue no 23.

<sup>18</sup> Huit des 14 couples qui ont visité la parenté se sont rendus aux États-Unis.

Quelques couples seulement ont fait leur voyage de noces en compagnie d'un frère, un cousin, une cousine ou un oncle qui possédait une voiture<sup>19</sup>. Une informatrice ne regrettait pas cette situation : « Savez-vous que je le regrettais pas ? Après qu'on est revenu et qu'on parlait de ça entre copains, on s'est dit "C'est plate une semaine de temps"<sup>20</sup> ». Un autre couple a fait son voyage de noces avec l'oncle de la mariée; en plus de sa femme, ce dernier emmenait aussi la mère et la grand-mère de la jeune épouse. « On est allé là parce que ma grand-mère ça faisait longtemps qu'elle avait pas vu sa belle-sœur, ça fait que mon oncle qui m'a servi de témoin, lui il avait une machine, il a dit "on va aller faire le voyage là"<sup>21</sup>. »

Les conditions dans lesquelles s'effectuait le voyage n'altéraient pas son caractère essentiellement moderne. Qu'il visite la parenté ou qu'il soit accompagné de membres de la famille, le couple interrompait ses activités, suspendait sa vie quotidienne pendant quelques jours<sup>22</sup> voire plus d'une semaine<sup>23</sup>. Les couples rentraient rarement au bercail le lendemain de leur départ; ils s'éloignaient habituellement des lieux familiers. Le voyage de noces établissait une rupture plus nette encore pour les jeunes urbains; il représentait un repli vers l'intimité du couple. Cette intimité pouvait cependant être redoutée des couples habitués à se fréquenter en présence de la famille et des amis. Faire le voyage avec un couple apparenté ménageait un espace de transition qui rendait la rupture moins brutale. Cette manière évitait un retour anticipé parce que les jeunes mariés s'ennuyaient de leur quotidien<sup>24</sup>.

Le voyage de noces effectué entre 1920 et 1940 servait à la fois à faciliter les premiers rapprochements du couple et à renouer avec la parenté. S'il était porteur d'une rupture avec la famille et la vie quotidienne, il permettait aussi de faire des retrouvailles. La parenté éloignée, qui n'avait pu assister au mariage, avait l'honneur de recevoir les époux. Ce rite du voyage était alors un moyen économique pour certains couples de s'offrir un dépaysement sans être

---

19 N = 5.

20 Entrevue no 35.

21 Entrevue no 25.

22 Quatorze couples sur les 27 qui avaient fait un voyage étaient partis moins d'une semaine, dont deux seulement une journée.

23 Treize couples (sur 27) étaient partis plus d'une semaine.

24 N = 2.

propulsés dans un monde totalement inconnu, alors que d'autres jeunes mariés se retrouvaient seuls pour la première fois.

### 1.3 La fondation du couple

L'aspect familial du voyage de noces observé dans la période 1920-1940 est presque entièrement disparu dans la période récente. Le voyage de noces des couples mariés récemment était un rite qui ne concernait que le couple. Sauf exception<sup>25</sup>, les nouveaux mariés partaient seuls et ne visitaient pas la parenté. Ils voulaient découvrir une région, une ville inconnue, ou bien ils prenaient quelques jours de vacances dans une auberge. Ils visitaient le Québec, l'Ontario, les Maritimes, les États-Unis, Cuba ou les Bermudes. Le Québec et les États-Unis étaient encore les destinations favorites<sup>26</sup>.

Le voyage de noces était parfois une brève escapade d'un jour ou deux dans un motel ou une auberge<sup>27</sup>. Par exemple, un couple est préoccupé par l'aménagement de sa nouvelle maison et a décidé de revenir après une nuit au motel et une promenade dans les Laurentides<sup>28</sup>. Le voyage de noces n'était plus l'occasion d'expérimenter la vie à deux : « On n'a pas été partis longtemps. On se connaissait quand même beaucoup avant. C'était pas notre première, le voyage de noces. Puis on était pressés d'arriver dans notre maison, chez nous<sup>29</sup> ».

Mais contrairement à ce que pense cette informatrice, il n'y a pas de correspondance entre la durée du voyage et l'initiation sexuelle des époux. Plusieurs couples qui cohabitaient ont fait un voyage d'une à deux semaines<sup>30</sup>, alors que d'autres conjoints, moins intimes pendant leurs fréquentations, ont pris seulement un week-end ou n'ont pas fait de voyage<sup>31</sup>. Le

---

<sup>25</sup> N = 2.

<sup>26</sup> Neuf couples ont visité le Québec et neuf autres sont partis vers les États-Unis.

<sup>27</sup> N = 4.

<sup>28</sup> Entrevue no 59.

<sup>29</sup> Entrevue no 47.

<sup>30</sup> N = 7.

<sup>31</sup> N = 2.

voyage de noces était généralement l'occasion de s'éloigner pendant une dizaine de jours<sup>32</sup>. Il instaurait une transition entre la vie précédant le mariage et la nouvelle vie qui commençait. Le voyage poursuivait le travail de rupture entamé par les rites de la journée des noces.

## 2. La nuit de noces

Le rituel du mariage codifie le rapprochement sexuel des jeunes époux. Lorsque les rapports entre les femmes et les hommes étaient étroitement surveillés, comme c'était le cas pour les informateurs mariés entre 1920 et 1940, la nuit de noces coïncidait généralement avec l'initiation sexuelle. La nuit de noces était donc marquée de la même manière que tout autre rite de « la première fois ».

### 2.1 La sexualité du jeune couple

La grande diffusion d'un type de voyage où les couples se retrouvaient seuls signifie qu'ils étaient éloignés de la famille pour leur nuit de noces. Ces nouveaux mariés de la période 1920-1940 qui ne visitaient pas la parenté<sup>33</sup> logeaient à l'hôtel<sup>34</sup>. Cette manière de faire était largement répandue parmi les commerçants et les professionnels de la ville et de la campagne<sup>35</sup>. La liberté d'action que procurait la chambre d'hôtel favorisait l'intimité entre les conjoints. Lorsque les nouveaux mariés passaient leur première nuit chez l'un des parents, le malaise pouvait s'installer. Une informatrice a raconté :

Je sais qu'on avait couché chez maman, on n'avait pas couché à l'hôtel. Il y avait une chambre pour nous autres. Je couchais avec ma sœur, on partageait la même chambre. Ce soir-là, c'était pas le soir, c'était le matin, je me rappelle encore, maman avait dit « vous

<sup>32</sup> Vingt couples sur les 29 qui avaient fait un voyage de noces.

<sup>33</sup> Deux couples avaient visité la parenté mais avaient passé tout de même leur première nuit à l'hôtel.

<sup>34</sup> Quinze couples sur les 27 qui avaient fait un voyage de noces avaient passé leur première nuit à l'hôtel.

<sup>35</sup> Huit informateurs sur 10 parmi les travailleurs non manuels. La proportion est de cinq sur 10 chez les travailleurs manuels et seulement deux sur 10 chez les agriculteurs (l'un de ces deux couples est issu de familles aisées, l'autre habite les limites de Saint-Jean).

devez être fatigués, allez vous reposer ». C'était comme une gêne, même à 23 ans, de partir et dire « viens, on va aller se coucher ». Alors c'est maman...<sup>36</sup>

Aucune règle ne présidait à l'attribution d'une chambre aux mariés lorsque la nuit de noces se passait chez les parents. Une informatrice a précisé qu'il était coutumier pour les parents de la mariée de prêter leur chambre<sup>37</sup>, alors que pour d'autres familles les nouveaux époux utilisaient la chambre habituelle du marié<sup>38</sup>, de la mariée<sup>39</sup> ou la chambre des visiteurs<sup>40</sup>. Partager la même chambre dans la maison des parents contribuait à établir dès le jour des noces le changement de statut du couple et à favoriser son intégration à la famille. Par contre, les époux devaient faire preuve d'une plus grande discrétion.

Peu informés, les nouveaux mariés découvraient seuls le « secret » du mariage dont ils ne parlaient à personne<sup>41</sup>. Plusieurs informatrices se sont proclamées bien innocentes lorsqu'elles ont évoqué ces souvenirs<sup>42</sup>. Ça ne signifie pas que les hommes étaient les instigateurs de l'initiation sexuelle de leur femme. « J'étais plus niais que'elle ! » de s'exclamer un informateur<sup>43</sup>. Une informatrice a raconté qu'elle a dû rassurer son mari quelque temps avant leur mariage en lui expliquant le fonctionnement du corps féminin à l'aide d'un petit livre. C'est d'ailleurs la seule informatrice qui s'est renseignée par le biais d'un livre<sup>44</sup>. « Autrefois, les parents parlaient pas de ça. On était bien ignorants de ce côté-là. On aurait dit qu'ils avaient honte de parler de ça autrefois. On avait des idées là-dessus, mais pour dire que quelqu'un nous avait instruits de ça, jamais<sup>45</sup>. » Voilà comment s'est exprimé un couple d'informateurs pourtant parmi les plus instruits des agriculteurs. Les filles d'agriculteurs n'avaient pas beaucoup plus de connaissances que les filles de la ville, malgré la proximité des

---

36 Entrevue no 27.

37 Entrevue no 34.

38 N = 3.

39 N = 5.

40 N = 2.

41 C'était aussi ce qui arrivait parmi les ouvriers de Trois-Rivières. Marie-Josée BOISVERT, *op. cit.*, p. 114.

42 N = 9.

43 Entrevue no 2.

44 Entrevue no 17. Le titre du livre est *Ce que toute femme devrait savoir*.

45 Entrevue no 12.

animaux. Même celles qui avaient la tâche de tenir les livres de la ferme et d'être bien renseignée sur l'accouplement et la gestation des vaches pouvaient rester ignorantes de la sexualité féminine. Des pans d'ombre subsistaient jusqu'au mariage comme en a témoigné cette informatrice. Elle a été l'une des rares à bénéficier de l'expérience d'une sœur plus âgée désireuse de lui éviter les surprises qu'elle avait connues.

Ce que j'ai appris un peu de la sexualité, ça été par les animaux. Comme j'écrivais dans le livre de l'agriculture (...) quand les voisins venaient pour accoupler, là fallait marquer dans le livre les dates qu'ils étaient venus. (...) Mais que j'ai su exactement ce que c'était, je l'ai su par ma sœur, la plus vieille de mes sœurs, une semaine avant de me marier. (...) Là si je l'avais su avant, je me demande si je me serais mariée. Là ça m'a pas mal tourné la tête pour un moment<sup>46</sup>.

L'intervention d'un frère plus âgé a également bouleversé une autre jeune femme, issue d'une famille de commerçants, sur le point de se marier :

J'étais fiancée, ma belle-sœur a accouché, puis c'est venu tellement vite (...), quand mon frère est arrivé, il s'est trouvé à assister à l'accouchement, il dit « hé, c'est quelque chose, quand la tête passe, puis les épaules, c'est toujours bien large comme ça, faut que ça s'étire ». J'ai dit « comment ! le bébé... ! » Il dit « bien oui, il arrive par le passage ». J'ai dit « tu m'apprends quelque chose ! ». J'ai toujours pensé, la femme restait au lit pendant neuf ... jours, je pensais qu'ils ouvraient du nombril... puis qu'ils allaient chercher le bébé. (...) Si ma nièce était pas née, je serais arrivée au mariage...<sup>47</sup>

Cette question de l'initiation à la sexualité n'était plus pertinente pour les couples mariés récemment. Non seulement les informations étaient-elles facilement accessibles, mais la liberté accordée aux jeunes incluait celle d'avoir des rapports sexuels en dehors du mariage. Les jeunes couples qui n'ont pas eu l'opportunité d'avoir des rapprochements intimes avant de se marier étaient rares<sup>48</sup>. La nuit de noces a perdu son sens aux yeux de ces nouveaux mariés. Un couple a voyagé toute la nuit, d'autres ont festoyé avec une partie des invités ou ont veillé jusqu'à l'aube avec la famille avant de prendre l'avion<sup>49</sup>, d'autres encore ont passé la nuit de noces seuls à boire du champagne et à bavarder<sup>50</sup>.

---

46 Entrevue no 4.

47 Entrevue no 28.

48 Trois couples sur 30.

49 N = 5.

50 N = 2.



## 2.2 Le contrôle de la sexualité : les tours

La famille intervenait très peu dans la préparation des époux à leur vie maritale au cours de la période 1920-1940 dans la vallée du Haut-Richelieu. Elle ne s'immisçait pas non plus dans leur intimité au cours de la nuit de noces. Des ustensiles de cuisine, des objets métalliques ou une cloche attachés sous le lit<sup>51</sup>, la jaquette de la mariée cousue à ses extrémités<sup>52</sup>, l'auto décorée de crème et de boîtes de conserve alertant les voisins du passage des nouveaux mariés<sup>53</sup> étaient des tours comme il en existait dans d'autres régions du Québec<sup>54</sup>. Ces tours étaient subis aussi souvent par des couples de la ville que de la campagne<sup>55</sup>. Ils retardaient le coucher des mariés ou leur départ en voyage et évoquaient l'acte sexuel, comme les objets métalliques dissimulés sous le lit<sup>56</sup>. Mais ce rite des tours était peu diffusé. Il n'y avait pas d'autres rites concernant la nuit de noces si ce n'était l'aura de mystère dont les gens mariés l'entouraient.

Les tours sont beaucoup plus répandus dans la période 1980-1995<sup>57</sup>. La majorité des couples avaient des histoires plus drôles les unes que les autres à raconter, surtout parmi les agriculteurs et les travailleurs manuels<sup>58</sup>. Les amis et les frères et sœurs s'ingéniaient à dénicher un stratagème, pendant que les mariés s'évertuaient à prévenir les mauvais coups. Par exemple, il était de la dernière imprudence pour le couple de laisser l'automobile accessible le soir des noces. C'était la première cible visée par des proches recherchant une bonne occasion<sup>59</sup>.

---

<sup>51</sup> N = 3.

<sup>52</sup> N = 2.

<sup>53</sup> Entrevue no 35.

<sup>54</sup> Anne-Marie DESDOUITS, « Les rituels du mariage paysan sur la Côte-de-Beaupré et dans la Beauce », p. 324; Marie-Josée BOISVERT, *Les rituels du mariage des ouvriers de Trois-Rivières, 1925-1940*, p. 113; Marie-Josée HUOT, *Les pratiques rituelles entourant le mariage dans les régions du Saguenay et de Charlevoix*, p. 83.

<sup>55</sup> N = 3 dans les deux cas.

<sup>56</sup> Entrevue no 6.

<sup>57</sup> Dix-neuf couples sur 30 sans une nette distinction rurale/urbaine.

<sup>58</sup> Parmi les agriculteurs et les travailleurs manuels, la proportion est respectivement de sept et de huit sur 10. Elle est de quatre sur 10 chez les travailleurs non manuels.

<sup>59</sup> Quatorze couples ont eu leur automobile barbouillée ou décorée.

Quand on est sortis pour aller à la voiture, elle était dans un état indescriptible. Il n'y avait plus de roues en arrière. Ils avaient monté l'auto en arrière sur des blocs. Elle était barbouillée, ça n'avait pas de bon sens, du ketchup, de la moutarde, du chocolat, il y avait plein de choses sur la voiture. Alors mon beau-père, n'écoutant que son bon cœur, nous a donné ses clés d'auto. Il a dit « partez avec mon auto, puis je m'arrangerai avec la vôtre ». Mais son petit frère avait participé au beurrage, alors quand on est revenu le lundi, il était en train de nettoyer « encore » la voiture, parce que c'était pas parti du premier coup<sup>60</sup>.

D'autres ont retrouvé l'auto remplie de ballons et des milliers de confettis volaient à l'intérieur dès qu'ils tournaient la clé de contact<sup>61</sup>. Plusieurs couples ont caché leur voiture mais seulement quelques-uns sont parvenus à déjouer les espiègleries<sup>62</sup>. Ils ont donc passé une partie de la nuit à nettoyer la voiture ou bien ils en ont utilisé une autre.

Parfois, c'était l'appartement ou la maison qui était « décoré » ou mis sens dessus dessous<sup>63</sup>. « Rendu ici, on avait des balles de foin sur mon perron. J'avais de la crème fouettée dans mes fenêtres, avec des beaux cœurs, j'avais des confettis partout. Là, on a débarré la porte du garage, il (son mari) a pris la poignée de la porte, puis il y avait de la vaseline sur la poignée de la porte<sup>64</sup>. » Un couple a dû remettre en place tout le contenu des armoires de cuisine, tiroirs, garde-robes<sup>65</sup>, alors qu'un autre a passé un bon moment à ramasser les confettis déposés à l'intérieur du système de climatisation de l'appartement<sup>66</sup>. Que l'on parvienne à découvrir la valise de l'un des conjoints et l'on s'empressait de coudre ensemble les bas de pantalon, de sous-vêtements et de vêtements de nuit qu'elle contenait<sup>67</sup>. Un autre couple a eu le plaisir de voir les cadeaux de noces placés dans l'appartement au retour de leur voyage, mais le déplaisir les attendait dans la chambre à coucher :

En ouvrant le lit, il y avait plein de biscuits sodas écrasés, partout sur le matelas. On a bien ri, mais là fallait nettoyer ça, on pouvait pas se coucher là-dedans. On lève l'autre matelas, ils en avaient mis entre les deux matelas aussi. Il y en avait partout. Ils en avaient mis dans nos souliers, nos pantoufles. On les aurait tués<sup>68</sup>.

---

60 Entrevue no 42.

61 N = 4.

62 N = 4.

63 N = 3.

64 Entrevue no 40.

65 Entrevue no 55.

66 Entrevue no 53.

67 Entrevue no 56.

68 Entrevue no 45.

Tous les tours mis en scène visaient à retarder le départ pour le voyage de noces ou simplement à embêter les jeunes mariés. Certains artifices étaient des allusions directes à la sexualité, comme la crème à barbe, la crème fouettée, les biscuits et la vaseline. Si les proches ont tenté de contrôler les ébats amoureux des nouveaux mariés, ce ne pouvait être que symbolique. Il n'y avait pas non plus de « secret » à découvrir. Le mariage ne représentait plus pour le jeune couple une initiation sexuelle. Le rite est qualifié de tour par les informateurs et c'est bien ce qu'il était : ceux qui l'organisaient avaient autant de plaisir à le planifier et à le réaliser qu'ils en avaient en pensant « à la tête que feront les mariés en voyant cela ». Une informatrice a d'ailleurs souligné que certains invités qui l'avaient saluée et embrassée sont revenus dans la salle afin d'attendre le départ des mariés<sup>69</sup>. En sortant, ils avaient vu la voiture des mariés toute décorée et ils ne voulaient pas rater la réaction de ces derniers. Le tour est devenu la dernière attraction de la noce. Même s'il est découvert par les mariés alors qu'ils se retrouvent seuls, le tour est une manifestation de la fête. Les amis et les proches offrent un dernier cadeau de noces qui sera anecdote et souvenir. Ils imposent le prolongement de la fête.

### 3. Après la fête : le retour au quotidien

Au début du siècle, le rituel du mariage se poursuivait dans les premières semaines après la noce afin de faciliter l'insertion du couple dans la sociabilité familiale. Les frères et sœurs, de même parfois que les oncles, tantes et voisins, recevaient les jeunes mariés à tour de rôle. Ces derniers faisaient aussi des réceptions afin de remercier ceux qui avaient organisé leurs noces. Il était également coutumier d'entamer la relation conjugale en partageant l'intimité de l'un des parents.

---

<sup>69</sup> Entrevue no 64.

### 3.1 Le retour du voyage de noces

La réception des nouveaux mariés au retour du voyage de noces était répandue chez les agriculteurs dans la période 1920-1940 alors que les ouvriers et les journaliers ne soulignaient presque jamais ce retour<sup>70</sup>. La pratique s'est érodée à la ville<sup>71</sup>. Là où elle avait cours, la réception au retour du voyage était le plus souvent un repas avec la famille proche, parfois une veillée de danses et de chants<sup>72</sup>. C'étaient généralement les parents de la mariée qui recevaient, même si c'étaient eux qui avaient préparé et payé le repas de noces<sup>73</sup>. Le rite de l'alternance des repas dans les deux familles, comme on l'a observé chez les agriculteurs avant la diffusion du voyage de noces, n'était pas restauré par la coutume de la réception au retour du voyage.

L'étiollement de ce rite s'est poursuivi dans la période récente. Plusieurs couples se sont empressés de rendre visite à leurs parents dès leur retour de voyage<sup>74</sup> ou bien ils ont été accueillis à l'aéroport ou au terminus d'autobus par leurs parents et quelques membres de la famille proche<sup>75</sup>. Mais ce rapprochement avec les parents est peu codifié. Il prenait la forme d'un petit repas intime, parfois d'une simple visite. Un seul témoignage a rendu compte d'un retour de voyage qui prenait l'allure d'une fête familiale. Après un bref arrêt chez les deux couples de parents, les jeunes mariés ont déménagé leurs effets avec leurs frères et sœurs. L'installation dans leur maison a donné lieu à la fête, qui a perduré tard dans la soirée<sup>76</sup>.

---

<sup>70</sup> Sept agriculteurs sur 9 qui avaient fait un voyage de noces ont eu une réception à leur retour, la proportion est de un sur huit parmi les travailleurs manuels et de cinq sur 10 parmi les travailleurs non manuels.

<sup>71</sup> Neuf couples de la campagne avaient eu une réception sur les 14 qui avaient fait un voyage. La proportion est de quatre sur 12 à la ville.

<sup>72</sup> N = 3.

<sup>73</sup> Quatre couples étaient reçus par les parents du marié parmi les 13 qui avaient eu une réception au retour du voyage de noces.

<sup>74</sup> Trois couples d'agriculteurs sur neuf qui ont fait un voyage de noces, quatre sur 10 parmi les travailleurs manuels et cinq sur neuf chez les travailleurs non manuels.

<sup>75</sup> N = 3.

<sup>76</sup> Entrevue no 49.

### 3.2 Visites et réceptions

« Oui, on allait chez les oncles et les tantes, c'était notre visite de nocces<sup>77</sup>. » Ce témoignage traduisait une coutume encore répandue dans la vallée du Haut-Richelieu au cours des premières décennies du siècle<sup>78</sup>, comme elle l'était aussi dans d'autres régions du Québec<sup>79</sup>. Le rite était observé par la grande majorité des agriculteurs<sup>80</sup>, mais les jeunes mariés de la ville étaient moins empressés « de faire la tournée<sup>81</sup> » dans les semaines qui suivaient le mariage. À cette question, une informatrice s'est exclamée que visiter tous les oncles et tantes aurait été interminable<sup>82</sup>. Les ouvriers et les journaliers ont délaissé un peu moins rapidement que les commerçants et les professionnels ces « visites de politesse<sup>83</sup> » destinées à renforcer les liens familiaux<sup>84</sup>. Les nouveaux mariés étaient encore moins nombreux à recevoir leurs familles tout juste après le mariage à l'occasion d'un repas. Seulement quelques informateurs ont affirmé que les jeunes mariés devaient organiser une réception pour leur famille immédiate<sup>85</sup>. La réception des parents, frères et sœurs ne constituait généralement pas une occasion spéciale. Le rite était confondu avec les manifestations de la sociabilité familiale ordinaire.

Ces rites de visites et de réceptions de la famille sont presque oubliés chez les couples mariés récemment. Quelques jeunes informateurs ont entendu parler de la coutume mais ne l'ont pas exécutée<sup>86</sup>. Un couple a visité les frères et sœurs, deux autres les oncles et tantes. Les

---

77 Entrevue no 20.

78 Seize couples sur 22 en milieu rural et cinq sur 12 en milieu urbain avaient fait une visite de la parenté.

79 Anne-Marie DESDOITS, « Les rituels du mariage paysan sur la Côte-de-Beaupré et dans la Beauce », p. 320-321; Marie-Josée HUOT, *Les pratiques rituelles entourant le mariage dans les régions du Saguenay et de Charlevoix*, p. 85.

80 Douze couples issus de familles d'agriculteurs sur 15 avaient fait le tour de la parenté.

81 Entrevue no 29.

82 Entrevue no 10.

83 Entrevue no 1.

84 Six couples sur neuf parmi les travailleurs manuels avaient fait des visites à la parenté, la proportion est de trois sur 10 parmi les travailleurs non manuels.

85 N = 6.

86 N = 2.

nouveaux mariés de la période 1980-1995 recevaient plus volontiers leurs familles proches<sup>87</sup>, des couples d'amis<sup>88</sup>; parfois des oncles et des tantes sont venus voir comment ils étaient installés<sup>89</sup>. Ces réceptions sont rarement aussi planifiées que le montrent ces exemples : « Elle : On a reçu nos familles respectives, deux couples à la fois. Dans les six mois après, peut-être. Lui : Vu qu'on avait été reçu à outrance chez tout le monde, les 18 derniers mois avant qu'on se marie (...). On leur a remis la politesse au moins une fois<sup>90</sup> ». Pour un autre couple, cette réception de la famille était l'occasion de « pendre la crémaillère<sup>91</sup> ». Environ un mois et demi après le mariage, plus de soixante-dix invités, frères et sœurs, parenté proche, amis, ont célébré l'entrée du couple dans leur nouvelle maison.

### 3.3 Installation du couple

Les couples mariés au cours de la période 1920-1940 dans la vallée du Haut-Richelieu habitaient généralement seuls immédiatement après leur mariage<sup>92</sup>, dans leur propre maison ou à loyer dans une maison ou un appartement. La cohabitation<sup>93</sup> des nouveaux mariés avec les parents pendant les premiers mois ou même la première année du mariage était peu répandue à Saint-Jean<sup>94</sup>, contrairement à ce qui a été relevé dans d'autres régions du Québec<sup>95</sup>. Cette coutume, plus fréquente à la campagne<sup>96</sup>, était d'ailleurs une mesure transitoire : les nouveaux mariés partageaient leur intimité généralement entre six et neuf mois, un an tout au plus, parfois

---

87 N = 9.

88 Entrevues nos 37, 48, 49, 52.

89 Entrevues nos 48, 49, 52, 60.

90 Entrevue no 46.

91 Entrevue no 49.

92 Vingt et un couples sur 35 habitaient seuls.

93 La cohabitation avec d'autres personnes devait avoir duré plus d'un mois pour être considérée comme telle. Certains couples étaient demeurés chez les parents quelques jours, parfois une ou deux semaines, le temps de déménager et de recevoir les meubles.

94 Neuf couples sur 12 de la ville n'ont pas cohabité avec les parents.

95 Denise LEMIEUX et Lucie MERCIER, *Les femmes au tournant du siècle, 1880-1940. Âges de la vie, maternité et quotidien*, p. 170; Marie-Josée BOISVERT, *Les rituels du mariage des ouvriers de Trois-Rivières, 1925-1940*, p. 116-117; Denyse BAILLARGEON, *Ménagères au temps de la Crise*, Montréal, Éditions du remue-ménage, 1991, p. 96.

96 Onze couples de la campagne sur 23 n'ont pas cohabité avec les parents après leur mariage.

seulement quelques semaines. Les hôtes du nouveau couple étaient les parents de la mariée<sup>97</sup> ou du marié<sup>98</sup>, les grands-parents<sup>99</sup>, une sœur<sup>100</sup> et même un ami<sup>101</sup>. Le rite d'intégration du couple à la vie familiale par le biais d'une cohabitation avec les parents s'est émietté. Il était confondu dans la période 1920-1940 avec des dispositions de nécessité : attendre la disponibilité d'un logement, amasser des fonds pour acheter des meubles, recevoir des meubles commandés, etc.

Il était à peu près impensable pour les couples mariés récemment de demeurer avec des parents au début de leur mariage. Les nouveaux mariés de la période 1980-1995 ont loué un appartement ou acheté une maison avant leur mariage. Deux couples seulement ont cohabité, l'un chez les parents du marié, l'autre chez la sœur du marié. Ce séjour était très court, quelques semaines seulement avant de prendre possession de leur appartement. Même les étudiants avaient leur propre appartement.

#### 4. Les rites commémoratifs

Le mariage célébré et les rites d'intégration des nouveaux mariés accomplis, la vie quotidienne suit son cours. Si le déroulement du temps semble uniforme aux yeux des personnes âgées qui ont écrit leurs mémoires<sup>102</sup>, certains rites venaient rappeler le souvenir du mariage et renouveler les engagements des époux. La célébration de l'anniversaire de mariage démontrait l'importance du lien établi entre les conjoints au moment du mariage et la valeur attribuée au mariage par les membres de la famille. À côté de ces fêtes qui émergeaient facilement de la vie quotidienne, des traces plus subtiles évoquaient le mariage. Certains objets étaient destinés à commémorer le rituel : l'anneau, la robe de noces, le bouquet, les photos.

---

97 N = 2.

98 N = 4.

99 N = 1.

100 N = 1.

101 N = 2.

102 Denise LEMIEUX et Lucie MERCIER, *Les femmes au tournant du siècle, 1880-1940. Âges de la vie, maternité et quotidien*, p. 167.

#### 4.1 Anniversaires de mariage

Les couples de la vallée du Haut-Richelieu mariés dans les premières décennies du siècle avaient célébré régulièrement leur anniversaire de mariage. Fête intime avec les enfants et petits-enfants<sup>103</sup> ou rassemblement de toute la parenté et des amis du couple<sup>104</sup>, ces commémorations étaient célébrées à partir du 20<sup>e</sup> anniversaire de mariage, à tous les cinq ans<sup>105</sup>. Parfois, c'étaient des réceptions avec faire-part, toilettes, cérémonie religieuse, repas dans une grande salle et divertissements<sup>106</sup>. Le renouvellement des vœux à l'église était répandue uniquement dans la commémoration des 25<sup>e</sup> et 50<sup>e</sup> anniversaires de mariage. Même dans le cas des petites fêtes familiales, des membres de la famille préparaient et lisaient une adresse. Habituellement aussi, une gerbe de fleurs et une petite somme d'argent (ou des cadeaux) étaient présentées par les petits-enfants. La plupart des couples avaient célébré au moins un anniversaire de mariage d'une manière assez élaborée<sup>107</sup>.

L'anniversaire de mariage pouvait également être souligné chaque année de manière plus modeste. Deux informatrices, toutes deux de familles de commerçants, ont affirmé qu'elles avaient souligné tous leurs anniversaires de mariage : soupers et sorties spéciales avaient marqué l'événement. L'une d'entre elles a expliqué : « Il était pas question que mon mari travaille le jour de son mariage. Il prenait congé puis on allait manger à l'extérieur<sup>108</sup> ».

Les couples mariés récemment ont célébré aussi de manière générale leur anniversaire de mariage<sup>109</sup>. La fête a pris souvent l'aspect d'une fête intime : sortie au restaurant<sup>110</sup>.

---

<sup>103</sup> N = 5.

<sup>104</sup> Vingt-cinq couples sur 35 ont fêté au moins un anniversaire de mariage avec la parenté et les amis.

<sup>105</sup> Trois couples ont fêté un 20<sup>e</sup>, 22 couples ont fêté un 25<sup>e</sup> anniversaire, deux couples ont fêté un 30<sup>e</sup>, deux couples ont fêté un 35<sup>e</sup>, cinq couples ont fêté un 40<sup>e</sup>, un couple a fêté un 45<sup>e</sup>, 15 couples ont fêté un 50<sup>e</sup>, trois couples ont fêté un 55<sup>e</sup>, un couple a fêté un 60<sup>e</sup> et un couple a fêté un 64<sup>e</sup>.

<sup>106</sup> N = 11. Certains informateurs n'ont pas été interrogés sur les activités qui ont eu lieu au cours de ces fêtes.

<sup>107</sup> Vingt-cinq couples (sur 35) avaient eu au moins un anniversaire de mariage élaboré.

<sup>108</sup> Entrevue no 28.

<sup>109</sup> Vingt-six couples ont souligné leur anniversaire de mariage.

<sup>110</sup> Quinze couples sur 30 sont allés souvent manger au restaurant à l'occasion de l'anniversaire de mariage.



escapade d'un jour ou deux<sup>111</sup>. Parfois, le couple a planifié des vacances à ce moment-là afin de partir plus longtemps<sup>112</sup>. L'anniversaire pouvait également être souligné par un souper aux chandelles à la maison avec les enfants<sup>113</sup> : cela pouvait être l'occasion pour la jeune femme de revêtir sa robe de mariée<sup>114</sup>.

Les couples mariés dans la période 1980-1995 n'ont pas encore eu de grandes fêtes comme on en a fait pour un 25<sup>e</sup> ou un 50<sup>e</sup> anniversaire parmi les informateurs les plus âgés. Toutefois, quelques couples ont fêté avec la famille à la maison ou au restaurant<sup>115</sup>. Une fête surprise organisée par une mère a souligné le premier anniversaire d'un couple; une autre jeune mariée a marqué le passage de cette première année en invitant les deux familles chez elle. Un 10<sup>e</sup> anniversaire a été célébré d'une manière formelle par la famille proche d'une informatrice : ses parents, sa sœur et son beau-frère de même qu'une cousine l'ont fêtée au restaurant et lui ont offert une gerbe de fleurs.

Les festivités sont souvent organisées par des personnes proches : les enfants dans le cas des informateurs âgés, les parents, les frères et sœurs ont célébré l'anniversaire de mariage des jeunes couples. Souligner de manière intime l'anniversaire de mariage démontre la volonté des conjoints de renouveler leurs engagements l'un envers l'autre. L'intervention de la famille éclaire le rite d'une autre manière. La commémoration sous-entend l'importance accordée par les membres de la famille à ce mariage en particulier et au mariage en tant que rituel familial.

#### 4.2 Les souvenirs du mariage

Au début du siècle, les jeunes mariés avaient peu de souvenirs tangibles de leur mariage à l'exception d'une ou de quelques photos. Les couples mariés récemment sont inondés de ces

---

<sup>111</sup> N = 5.

<sup>112</sup> N = 3.

<sup>113</sup> N = 7.

<sup>114</sup> N = 6.

<sup>115</sup> Cinq couples ont eu des fêtes réunissant la famille : trois agriculteurs et deux travailleurs manuels.

traces matérielles de leur mariage : photographies en quantité et vidéo, robe blanche, bouquet de fleurs séchées ou artificielles, objets décoratifs qui garnissaient le gâteau, etc.

La valeur commémorative de ces objets a été évoquée dans les chapitres précédents; à cela s'ajoute une coutume qui intervient au moment de la réception ou dans les mois suivants la noce. Le don d'un cadeau à chacun des invités de la part des mariés et l'envoi d'une carte de remerciement accompagnée d'une photo du couple a permis aux invités de conserver un souvenir du mariage. Le cadeau est présenté au moment du repas de noces par les mariés eux-mêmes ou déposés devant chaque couvert. C'était habituellement une bonbonnière, parfois uniquement un carton d'allumettes ou une serviette de papier portant les prénoms du couple suivis de la date du mariage<sup>116</sup>. Mais le cadeau reçu par chacun des couples invités pouvait être assez dispendieux<sup>117</sup> : coupe gravée, main en céramique gravée, cygne en céramique avec arrangement de fleurs et de tulle, cygne en forme de chandelier avec chandelle et arrangement de fleurs et de tulle, petite cuillère gravée, etc. Ces souvenirs, destinés à devenir objets de collection, rappelaient aux invités les noces auxquelles ils ont participé<sup>118</sup>.

La carte de remerciement avec photographie est envoyée dans les semaines suivant le mariage<sup>119</sup>. Cette carte fait habituellement partie des services offerts par le photographe ou l'imprimeur, soit avec l'ensemble des photos ou bien avec les faire-part. Que la coutume soit suggérée par les professionnels participant à l'organisation de la noce n'enlève rien à son importance. La très large diffusion de ce rite atteste qu'il correspondait à un besoin de conserver des traces du mariage. Support à la remémoration de l'événement, rappel de l'allure des mariés et de la date du mariage, la carte avec photo fait désormais partie de l'album familial. Elle manifeste la participation au mariage et révèle que ce mariage est encore l'affaire de la famille, même si les rites de la sociabilité familiale sont disparus.

<sup>116</sup> Dix-neuf informateurs sur 19. (La question n'a pas été posée à 11 informateurs.)

<sup>117</sup> Cinq informateurs sur 19.

<sup>118</sup> Au moins deux informatrices avaient de telles collections de souvenirs de noces. La question n'a pas été posée aux autres informateurs.

<sup>119</sup> Vingt-six informateurs sur 28. La question n'a pas été posée à deux informateurs et deux couples ont fait faire des cartes qu'ils n'ont jamais envoyées.

\*\*\*\*\*

La grande diffusion du voyage de nocces et l'érosion des rites d'intégration du couple à la famille dans la vallée du Haut-Richelieu témoignent de l'autonomie acquise par les jeunes dès les années 1920. Les ruraux visitaient encore la parenté au cours de leur voyage pendant que les couples de la ville faisaient l'expérience de la lune de miel. Même pour ces jeunes mariés attendus par des membres de la famille, le voyage instaurait une coupure dans le quotidien et bouleversait le rituel. Le voyage de nocces traduisait l'importance accrue de la conjugalité au détriment des rites d'intégration du couple à la sociabilité familiale.

Le respect de l'intimité du couple était d'ailleurs ce qui caractérisait la nuit de nocces dans la période 1920-1940. Souvent loin de la demeure des parents, les nouveaux mariés étaient laissés à eux-mêmes, peu instruits de la sexualité, pas dérangés non plus. Le mystère entourait cette première nuit : la sexualité était un « secret » trop important pour être divulgué. Jamais les parents ne s'immisçaient dans l'initiation sexuelle de leurs enfants; les frères, sœurs et amis le faisaient rarement. Les femmes et les hommes se découvraient mutuellement et cette découverte leur appartenait. Personne n'était en droit de leur demander de rendre compte du déroulement de cette première nuit.

La famille reprenait toutefois ses droits au retour du voyage de nocces. Une réception donnée en l'honneur des nouveaux mariés par l'un ou l'autre des parents réintroduisait la fête, qui se poursuivait encore à l'occasion d'autres repas ou veillées chez des frères et sœurs ou des oncles et tantes. Mais le sens de l'alternance des repas de nocces s'était perdu; c'était bien souvent la famille de la mariée qui organisait la réception au retour du voyage même si elle avait reçu le jour des nocces. La famille détenait néanmoins encore une position éminente dans l'encadrement du couple qui faisait l'apprentissage de la vie conjugale. Certains de ces jeunes couples de la campagne n'ont pas connu l'intimité avant la naissance du premier-né. Ces rites

d'intégration du couple à la famille se sont érodés à la ville entre 1920 et 1940. La réception au retour du voyage de noces et les visites des mariés à la parenté ne formaient plus que quelques traces de cette sociabilité familiale liée au rituel du mariage. La réception au retour du voyage et les visites aux oncles et tantes ne changeaient rien à leur quotidien. Les jeunes mariés s'installaient dans leur appartement, préservant un espace d'interactions à l'abri du regard des membres de la famille.

L'étiollement de ces rites familiaux est associé au déplacement du sens donné jusque-là au mariage. L'alternance des repas soulignant l'alliance des familles du marié et de la mariée, observée encore chez certains agriculteurs, est disparue à la ville et la réception au retour du voyage ne rétablissait pas cette réciprocité. La lourde responsabilité financière qui pesait sur les épaules des parents des filles explique l'érosion plus avancée de ce rite parmi les ouvriers et les journaliers mariés dans la période 1920-1940. Les rites qui clôturaient le rituel du mariage fondaient le couple sur des bases inédites. C'était dans la rupture provoquée par le voyage de noces, c'était dans l'intimité de leur première nuit que les époux établissaient les fondements de leur union.

Cette dernière séquence rituelle exclut définitivement les rites d'intégration à la sociabilité familiale pour les jeunes mariés entre 1980 et 1995. Lorsque se terminaient les festivités de la noce, les couples se retrouvaient seuls et commençaient ou reprenaient leur vie à deux. La famille n'était pas sur leur itinéraire au cours du voyage de noces. Ce voyage était plutôt l'occasion d'un dépaysement contribuant à séparer la vie précédant le mariage de la nouvelle vie qui commençait. Aucune fête réunissant la famille en l'honneur des époux n'a eu lieu après le voyage de noces. Le couple marié récemment a établi les bases de sa vie conjugale en dehors de la parenté.

D'autres rites apparus au cours du siècle bouclent le rituel du mariage des jeunes couples mariés récemment sur un nouveau rapport à la famille. L'objectif n'est plus de favoriser la sociabilité familiale ordinaire mais plutôt de raviver des liens affectifs. Les jeunes mariés de la période 1980-1995 ont inscrit ce rapport à la famille dans des objets. Un cadeau et

une carte de remerciement avec une photo des époux sont les marques visibles des liens entre les nouveaux mariés et leurs oncles, tantes, cousins et cousines. Les rites commémoratifs rappellent que le rituel du mariage, s'il est fondation du couple, offre aussi l'occasion de renouer les liens souvent distendus avec la parenté.

## **Conclusion**

**Rituels du mariage :  
du geste à la culture**

## 1. Les rites à la campagne et à la ville

L'observation des rituels du mariage dans la période 1920-1940 a établi clairement la sensibilité des rituels du mariage au processus de différenciation sociale. La diffusion de rites qui sont des signes de la modernité, la photographie des mariés avec le groupe des invités, l'usage de l'automobile ou le voyage de noces par exemple, a fait voir la progression du changement culturel de la ville vers la campagne. Cette enquête a également montré comment se sont propagées les nouvelles coutumes à travers la structure sociale. Les fiançailles, par exemple, sont d'abord répandues parmi les commerçants et les ouvriers avant d'être adoptées par les agriculteurs. Mais l'ordre de transmission est parfois inversé, de la campagne vers la ville, des familles d'agriculteurs vers les familles ouvrières. L'enquête a révélé la fluidité de ces échanges culturels, malgré une nette prédominance des rites introduits d'abord à la ville.

L'analyse des rites des fréquentations dans la vallée du Haut-Richelieu a fait ressortir les similitudes des coutumes rurales et urbaines de la période 1920-1940. Les familles de la campagne comme celles de la ville détenaient une forte autorité sur leurs enfants, même si les urbains étaient un peu plus libres dans leurs déplacements. Malgré cette apparente liberté, les moments d'intimité entre homme et femme étaient rares puisque le groupe d'amis relayait les parents. Dans plusieurs familles de la ville, le territoire des fréquentations était la demeure de la jeune femme comme cela était coutumier à la campagne. Les femmes de la ville profitaient d'une plus grande liberté de déplacement lorsqu'elles ne fréquentaient pas encore un homme sérieusement, mais les rites des fréquentations contribuaient à encadrer les rapports d'intimité et à fixer les rôles.

La distance était toutefois plus grande entre la ville et la campagne dans les rites qui meublaient l'attente du mariage. À la campagne, l'annonce du mariage enclenchait habituellement les préparatifs de la noce, qui était célébrée dans les semaines suivantes. Les ruraux étaient peu enclins à publiciser de quelque façon leur décision de se marier et

n'impliquaient pas le groupe des amis, non plus que les camarades de travail. À la ville au contraire, la décision du mariage donnait lieu à de nouveaux rites. Les fiançailles étaient souvent l'occasion de réunir les deux familles. L'élargissement de la ritualité précédant le mariage impliquait également les amis à travers les rites du shower et de l'enterrement du célibat. Ces coutumes ne touchaient pas encore les familles rurales qui ressentaient moins la nécessité d'accentuer la coupure entre le célibat et le mariage.

L'écart entre les mariages de la ville et de la campagne de la période 1920-1940 se creusait dans les rites de la journée de noces. Les familles d'agriculteurs célébraient d'une manière différente les noces : repas en alternance dans chacune des familles, qui étaient suivis de chants et de danses. Mais déjà, au cours de la période 1920-1940, les plus aisés parmi les agriculteurs adoptaient les nouvelles manières urbaines : repas chez la mariée, parfois simplement un buffet froid, puis départ des mariés en voyage de noces. La fête était écourtée, réduisant au strict minimum le rapprochement du couple avec la parenté. Par-dessus tout, cette noce ne portait plus le sens d'une implication équitable des deux familles. Faire la noce était une charge pour les parents des filles alors qu'elle représentait, dans la plupart des familles d'agriculteurs, l'occasion d'une alliance entre les parentés des époux. La diffusion du voyage de noces n'était pas la cause unique de ce changement puisque les agriculteurs faisaient très souvent un voyage de noces sans rompre avec la fête. Ils utilisaient d'ailleurs le voyage de noces afin de raffermir les liens avec la parenté éloignée, alors que les couples de la ville recherchaient l'intimité conjugale.

Les distinctions entre la ville et la campagne au cours de la période 1920-1940 étaient encore perceptibles dans les rites exécutés après le retour du voyage de noces. Si les jeunes de la ville n'avaient pas eu la possibilité de se rapprocher de la famille élargie le jour des noces, les rites exécutés dans les semaines suivantes ne réduisaient guère cette distance. Les réceptions organisées en l'honneur des mariés, qui avaient cours dans les familles d'agriculteurs, n'ont survécu à la ville que dans une minorité de familles. Les visites aux oncles et aux tantes étaient, pour les citadins mariés entre 1920 et 1940, des coutumes anciennes mal adaptées à leur



nouvelle vie. Si les époux de la campagne entamaient leur vie conjugale bien enserrés dans le réseau de la sociabilité familiale, les couples de la ville orientaient leur vie sociale en suivant d'autres réseaux.

Le changement se propageait comme une onde à travers l'espace social. Il ne semblait pas être connoté négativement, au contraire. Les ruraux étaient fiers de témoigner de rites caractéristiques de la modernité : l'usage de l'automobile, la photographie de noces, le voyage de noces. Ces coutumes représentaient à leurs yeux un progrès, même si les futurs mariés et leurs familles ne disposaient que d'une seule automobile, même si la photographie de noces n'était pas prise par un photographe professionnel, même si le voyage de noces se déroulait dans la parenté. Il s'est établi une jonction entre le monde rural et le monde urbain, dont le point nodal est constitué des familles du village et des plus riches agriculteurs. Les journaliers, le marchand général et les riches agriculteurs adoptaient les rites porteurs du changement, contribuant à leur diffusion dans les campagnes.

Les rituels des couples mariés dans la période 1980-1995 montrent qu'il ne subsistait que quelques traces de cet écart entre la ville et la campagne. Contrairement aux couples de la ville, les jeunes agriculteurs choisissaient de préférence leur conjoint dans leur entourage et ils se fréquentaient plus longtemps avant de se fiancer. La gestion de leurs affaires était également perceptible à travers les rites : ils témoignaient plus que les autres de l'importance d'un contrat notarié. Ils sont aussi davantage entourés de la parenté au moment du mariage même si les amis ont acquis récemment une place non négligeable dans leur vie sociale. Enfin, ces couples semblaient plus disposés aux pratiques de gaspillage : ils s'inquiétaient peu des frais de la noce.

## 2. Changement et permanence : les rites au XX<sup>e</sup> siècle

La comparaison des rituels des deux corpus d'entrevues montre que les couples mariés récemment témoignaient de coutumes répandues à la ville au cours de la période 1920-1940. Le shower et l'enterrement du célibat étaient des rites urbains du début du siècle qui ont été adoptés dans les mariages récents afin d'intégrer le groupe des amis. Les mariés de la période 1980-1995 ont également réinvesti d'anciennes coutumes paysannes, délaissées par les urbains mariés entre 1920 et 1940. La parenté, par exemple, était au centre du rituel même si les époux établissaient habituellement leur vie quotidienne en dehors de la sociabilité familiale. Ces derniers ont également renoué avec la fête telle que la plupart des familles d'agriculteurs la concevaient, avec ses pratiques de gaspillage, ses débordements de la sensibilité, ses manifestations sonores et visuelles, signifiant leur volonté de rompre avec la vie quotidienne. Cette manière de placer le mariage en dehors du temps et de la rationalité économique a survécu au processus de différenciation sociale qui marque le XX<sup>e</sup> siècle.

La comparaison de ces rituels sur presque un siècle révèle un déplacement de la densité des rites. Les fréquentations et l'intégration du couple à la sociabilité familiale étaient relativement plus ritualisées dans la période 1920-1940. Par contre, les couples mariés récemment témoignaient d'une journée de noces beaucoup plus codifiée. Cette comparaison a des limites : l'analyse des rituels du mariage doit tenir compte de la diffusion actuelle de la cohabitation et d'autres formes d'union. Les jeunes mariés récemment ont choisi d'officialiser leur union alors qu'au début du siècle les couples n'avaient guère ce choix. La cohabitation était une position intenable dans le contexte culturel de la période 1920-1940. Parmi les couples mariés à cette époque, ceux qui ont témoigné d'un mariage sans la fête sont peut-être ceux-là qui, aujourd'hui, choisiraient de ne pas se marier.

Une autre observation peut être tirée de cette comparaison des deux corpus d'entrevues. À la variabilité des rites dans les mariages anciens semble succéder une grande homogénéité

des pratiques parmi les mariages récents. Les rites qui structuraient la formation du couple dans la période 1920-1940 n'étaient pas homogènes. À l'opposé, plusieurs rites étaient presque incontournables dans les mariages récents : la très grande majorité des jeunes ont témoigné des rites de la robe blanche, de l'ordre de l'arrivée à l'église, de la photographie des mariés, du cortège après la cérémonie, de la fête avec le lancer du bouquet et de la jarretière, du voyage de noces. Cette homogénéité est-elle une caractéristique de la culture médiatique, qui contribuerait à véhiculer une image stéréotypée de ce qu'est la noce ? Cette homogénéité des rites est-elle plutôt le résultat d'un processus inhérent à la ritualité, qui tendrait à modéliser les gestes quotidiens tout en leur conférant un surplus de sens ? Il y a peut-être conjonction de deux forces, celle de la culture de masse et celle qui appartient au phénomène rituel, entraînant actuellement les rituels vers une plus grande codification. Mais il est également possible que la variabilité des rituels observée au cours de la période 1920-1940 ne soit qu'un accident de parcours, provoqué par le déplacement massif des populations de la campagne vers la ville. Les études portant sur les rituels du mariage au XIX<sup>e</sup> siècle ne permettent pas de porter plus loin cette question; il est difficile de savoir dans quelle mesure il y avait variabilité des rites au siècle dernier et comment le changement était diffusé dans l'espace social.

### 3. De l'autonomie du couple à la transformation du lien familial

L'étude des rituels du mariage éclaire aussi les rapports d'autorité entre les parents et les enfants. Si, dans la période 1920-1940, les parents exerçaient un certain contrôle sur les fréquentations, le choix du conjoint et la décision du mariage étaient laissés aux jeunes. L'avis des parents était sollicité et il était de rigueur de faire une demande formelle au père de la jeune femme. Cependant, la décision de se marier prise par les conjoints était irrévocable. Dans la période 1920-1940, les rituels visaient à rompre la dépendance des jeunes, que cela plaise ou non aux parents. Très rapidement, sans presque de transition, le mariage survenait. Dans certains cas, les rites allaient à l'essentiel : cérémonie religieuse, toast porté à la santé des

mariés puis départ en voyage de nocces. L'élément prédominant était l'urgence ressentie par les nouveaux mariés d'établir leur espace d'intimité.

L'accent placé sur l'intimité conjugale, parfois au détriment des rites familiaux, était plus vivement ressenti dans les familles urbaines de commerçants et d'ouvriers. Ce sont ces familles qui, les premières, ont repoussé la parenté vers l'église et véhiculé l'idée que l'on ne devait pas déranger la mariée le matin des nocces. Ces familles étaient également plus nombreuses qu'à la campagne à raccourcir la durée de la fête, éliminant des coutumes pour ne conserver que quelques rites d'intégration du couple à la famille. Enfin, les commerçants et les ouvriers étaient les premiers à expérimenter la lune de miel, loin de la parenté. Ces changements ont été rapidement adoptés par les ruraux qui ne sont pas restés longtemps à l'écart du mode de vie urbain. Les familles du village, de même que les agriculteurs aisés, étaient attirées par ces nouvelles manières de faire. Dans les rituels de la période 1920-1940, le mariage était à la ville et dans certaines familles rurales un événement qui concernait d'abord les époux et leurs parents, alors qu'il était chez la plupart des agriculteurs une fête familiale.

Au même moment, apparaissaient à la ville d'autres rites qui équilibraient la tension entre l'intimité conjugale et l'intégration du couple à la famille. Le shower, l'enterrement du célibat, les fiançailles déplaçaient la ritualité vers l'amont de la cérémonie et contribuaient à l'élargissement du réseau d'entraide autour du couple. La parenté n'encadrait plus la pratique rituelle du mariage à la ville, comme elle s'éloignait aussi de la vie sociale du couple après le mariage. Mais d'autres réseaux de sociabilité ont pris le relais au cours de la période 1920-1940 à la ville, renforçant la conscience des engagements au sein du couple. La famille immédiate était prise à témoin des engagements à l'occasion des fiançailles. Dans les rites du shower et de l'enterrement du célibat, les amis étaient appelés à participer à cet engagement. À côté de la progression de la conjugalité, les rites démontraient que d'autres liens se déployaient autour du couple. Le mode de vie urbain n'engendrait pas l'isolement du couple, bien qu'il favorisait son autonomie. Il ouvrait en fait sur de nouveaux rapports interpersonnels.

Cette tendance s'est affirmée dans les rituels des couples mariés au cours de la période 1980-1995. À la ville comme à la campagne, les couples mariés récemment ont rendu compte de rites qui équilibraient le désir d'intimité et le soutien de la famille et des amis. Les parents sont rapidement intégrés au rituel par le biais de l'annonce du mariage, souvent même le futur marié a fait une grande demande aux parents de sa future épouse. Les parents ont pris une part active la veille et la journée des noces, affichant une autorité qu'ils ne détenaient pas réellement la plupart du temps. La parenté a également tenu un rôle central au cours de la journée du mariage. Le mariage était encore dans les années 1990 une affaire de famille.

L'analyse de ces mariages récents a mis en lumière l'importance de la dimension symbolique à laquelle réfère la ritualité. Ces jeunes, qui souvent ont décidé de se marier après avoir fait l'expérience de la vie conjugale, rétablissaient rituellement l'autorité de leurs parents au moment du mariage. Plusieurs rites étaient des signes d'autorité non reliés à des rapports d'autorité réellement exercés : la demande formelle aux parents de la jeune femme, le retour des cohabitants sous le toit parental la veille du mariage, la bénédiction avant le départ vers l'église, l'accompagnement des époux à l'église par leurs parents et, surtout, le rite d'échange dans lequel les parents donnaient leur enfant au futur conjoint. La transformation du lien constitue le cœur du rituel. Si l'autorité parentale est restaurée avant d'être rituellement remplacée par le lien conjugal, c'est que ces rites concernent aussi les représentations que l'on se fait de la famille. Sans attache avec la vie quotidienne, ces coutumes ont mis en scène la rupture avec la famille d'origine et la fondation d'une nouvelle famille d'une manière idéalisée.

L'enjeu fondamental des rituels du mariage est de transformer le lien entre les individus. Les rites codifient la prééminence de la solidarité conjugale au détriment des liens avec les parents, rendant cette rupture socialement conforme et acceptable. Les futurs mariés doivent rompre avec leurs parents et fonder un lien puissant entre eux. Peu importe qu'ils soient déjà émancipés et qu'ils bénéficient d'une grande liberté, la transformation rituelle de ce lien discipline les émotions et les sentiments. Le degré de ritualisation de cette transformation ne traduit pas directement le degré d'autonomie détenu par les jeunes. Le lien entre eux et leurs

parents peut être étroit alors que la formalisation visant à le modifier est minimale; il peut aussi être très lâche et conduire au foisonnement des rites.

L'analyse des rituels a placé à l'avant-scène la progression de l'autonomie du couple : cette nouvelle manière de vivre résultant de la vie urbaine a fait son chemin dans certaines familles rurales au cours de la période 1920-1940. La diffusion de cette idée a atteint son achèvement en cette fin de siècle, perceptible à travers les rites dont témoignaient les couples mariés récemment. Cependant, cette transformation n'explique pas tous les changements. Notre étude a établi l'impossibilité d'une causalité immédiate entre la quête d'autonomie et la pratique rituelle : les couples mariés récemment ont accompli des rites symbolisant une autorité parentale, par exemple, qui était pourtant presque disparue dans la réalité. Les rituels ne sont pas uniquement la traduction des rapports sociaux dans un ensemble de gestes stéréotypés. Les rites reprennent la structure réelle des rapports entre les individus; ils peuvent aussi représenter des rapports idéalisés n'ayant aucune correspondance dans la vie quotidienne des acteurs.

#### 4. Le geste : de l'individuel au culturel

L'approche morphologique des rituels du mariage nous a fait pénétrer au cœur de l'intimité des couples en reconstituant des gestes effectivement accomplis. Nous avons ainsi démontré la variabilité du rituel, bien qu'il soit possible de dégager une tendance vers une plus grande codification du mariage au cours du siècle. La variabilité ne signifie pas cependant un émiettement des coutumes selon un modèle aléatoire. La place occupée par le témoin dans l'espace social permet généralement d'expliquer la transformation du rituel. De plus, l'abandon d'un rite ou d'un ensemble de rites n'entraîne pas forcément la déritualisation. L'effritement des pratiques résulte souvent de la diffusion de nouvelles manières qui concurrencent ce qui avait été coutumier. L'analyse des rituels saisit ces mouvements d'érosion et de codification dans leur cohérence interne. En agrégeant plusieurs témoignages, il est possible de déceler les

processus de diffusion des nouveaux rites et de mesurer l'impact qu'ils ont sur l'ensemble du rituel.

Nous avons menée cette étude en proposant un découpage de l'espace social suivant la profession et le lieu de résidence. Cette perspective a permis d'observer l'écart entre la ville et la campagne, entre les agriculteurs et les autres catégories socioprofessionnelles. La collecte d'informations personnelles supplémentaires, par exemple le niveau d'éducation des parents ou la mobilité professionnelle et géographique de la famille, pourrait mener au raffinement du classement socioprofessionnel des témoins. Une autre avenue nous paraît prometteuse : les travailleurs manuels et non manuels qui résidaient au village de même que les agriculteurs les plus aisés ont adopté plus rapidement les nouveautés que la moyenne des agriculteurs. Il serait intéressant d'approfondir l'enquête dans les villages afin de vérifier la portée de cette observation.

D'autres variables, qui ont été abordées de manière indirecte dans cette étude, pourraient éclairer certains aspects de la dynamique culturelle exprimés à travers les rituels du mariage. En plaçant l'identité sexuelle au centre de l'analyse, par exemple, on pourrait faire ressortir comment sont formalisées la cohésion des groupes d'hommes et de femmes, la transmission des rôles sexuels et l'identification aux apparentés et aux amis du même sexe déjà mariés. Il faudrait voir pourquoi certains marqueurs de l'identité sexuelle ont persisté depuis les années 1920 jusqu'aux années 1990, comme l'enterrement du célibat et la demande en mariage, alors que d'autres rites, tel le trousseau, ont perdu leur importance. À eux seuls, les rites de l'habillement de la mariée, surtout pour les mariages récents, révèlent les mécanismes de l'identité sexuelle.

Nous avons fait une large place dans notre analyse à la transformation du lien avec la famille d'origine et entre les conjoints. Cette perspective pourrait être élargie afin de montrer comment cette opération symbolique faite sur les liens de parenté est soutenue par des dispositions légales et des modèles véhiculés par les médias. La collectivité, si elle est peu présente dans les rituels que nous avons observés, détermine l'espace de la variabilité des rites

de même que les possibilités dans la construction du sens. C'est dans l'espace social que sont définies les règles et les limites. La famille et le couple doivent composer avec ce qui est possible au moment où s'accomplit l'union.

Dans cette élaboration collective, certains individus pourraient être qualifiés d'agents culturels pour la part qu'ils prennent dans l'introduction des innovations. Ce sont les photographes qui imposent d'abord la photographie de noces puis diffusent et codifient certains rites comme la bénédiction paternelle. Ce sont aussi les commerçants qui expliquent aux futures mariées tous les rites relatifs à l'habillement, ou qui proposent leurs services pour la décoration de la salle de réception, la confection et le service du repas de noces et l'animation de la soirée. Une recherche plus approfondie sur les canaux de transmission des nouvelles coutumes permettrait d'identifier d'autres agents, de même qu'elle conduirait à évaluer l'impact de la culture de masse sur la culture instituée. Les modèles proposés par le cinéma et le roman, par exemple, sont peut-être intégrés assez rapidement aux gestes qui sont effectivement exécutés.

L'étude de la ritualité pourrait aussi suivre une voie totalement différente. Les rites traduisent en gestes des valeurs et des sentiments qui fondent socialement le couple et la famille. Derrière la multiplicité des rites, quelques valeurs sont largement partagées et exprimées. L'étude des rituels pourrait conduire à l'exploration de ces valeurs qui se manifestent dans les gestes du mariage : l'établissement du lien familial et conjugal, la fête, la commémoration... Cette vision transversale, rendue possible grâce à la reconstitution de l'agencement des rites, permettrait de toucher aux fondements de la culture.

Notre approche de la ritualité a révélé la complexité du processus rituel. Le rituel du mariage ne peut être réduit à un mécanisme de régulation sociale : les individus n'étaient pas impuissants devant les rites puisqu'ils ont témoigné de la variabilité des pratiques. Mais à l'opposé, ces gestes ne résultent pas non plus de l'exercice d'un libre choix. Derrière l'inventaire de toutes les possibilités, quelques idées porteuses demeurent inchangées. La formalisation de l'union présuppose l'adhésion à une certaine vision du couple et de la famille,



à une certaine vision des liens qui doivent unir ces entités. Ces conceptions du couple et de la famille sont associées à des symboles qui résistent à l'usure du temps et au passage de la mode.

Ainsi, le choix du mariage religieux chez les jeunes couples nous apparaît relié en même temps à leur foi et à un symbolisme qui dépasse l'Église. Le mariage à l'église, lieu de culte tel que les jeunes se le représentent, fait partie des référents culturels. La fixation du mariage dans le symbolisme religieux explique l'importance accordée au mariage à l'église en comparaison du mariage civil. Les jeunes peuvent actuellement éluder le rituel du mariage, mais ceux qui s'y engagent affirment leur attachement aux symboles. Ces jeunes couples font la preuve que le rituel du mariage est plus qu'une obligation sociale ou morale. Le rituel exprime leur volonté de transformer leur identité et donne un sens particulier à leurs relations sociales. Il structure les liens entre le couple et la famille d'une manière conforme aux modèles culturels dominants.

## **Annexe 1**

**Liste des informateurs/trices :**

**Date et paroisse du mariage**

<b>Numéro d'entrevue</b>	<b>Identification de l'informateur/trice</b>	<b>Date du mariage</b>	<b>Paroisse du mariage</b>
1	Femme	20-6-1938	St-Jean-Évang., St-Jean
2	Couple	23-6-1938	St-Georges, Henryville
3	Couple	21-4-1934	St-Cyprien, Napierville
4	Femme	15-8-1927	St-Athanase, Iberville
5	Couple	14-7-1940	St-Cyprien, Napierville
6	Femme	22-10-1924	St-Cyprien, Napierville
7	Homme	22-7-1935	Ste-Julie
8	Femme	3-10-1934	St-Bernard
9	Couple	20-9-1938	Ste-Marie, Marieville
10	Femme	8-6-1940	St-Jean-Évang., St-Jean
11	Femme	1-11-1926	St-Michel
12	Couple	6-8-1938	St-Alexandre
13	Homme	27-4-1932	St-Athanase, Iberville
14	Femme	22-7-1933	St-Jean-Évang., St-Jean
15	Homme	24-5-1938	St-Jean-Évang., St-Jean
16	Femme	17-6-1925	Ste-Marguerite, L'Acadie
17	Femme	18-6-1938	St-Jean-Évang., St-Jean
18	Femme	7-1-1929	Cathédrale Montréal
19	Couple	17-8-1927	St-Valentin
20	Femme	18-5-1927	St-Jean-Évang., St-Jean
21	Couple	27-9-1939	St-Patrice, Sherrington
22	Femme	4-11-1936	St-Édouard
23	Femme	27-1-1940	St-Jean-Évang., St-Jean
24	Femme	29-5-1924	St-Jean-Évang., St-Jean
25	Couple	2-10-1937	St-Cyprien, Napierville
26	Femme	21-10-1935	St-Jacques-le-Mineur
27	Femme	27-5-1930	St-Jean-Évang., St-Jean
28	Femme	24-5-1936	St-Lambert
29	Femme	10-4-1937	St-Michel
30	Femme	28-12-1941	St-Jean-Évang., St-Jean
31	Femme	6-9-1930	St-Jean-Évang., St-Jean
32	Femme	15-10-1924	St-Édouard
33	Femme	18-6-1932	St-Jean-Évang., St-Jean
34	Femme	8-9-1938	St-Athanase, Iberville

<b>Numéro d'entrevue</b>	<b>Identification de l'informateur/trice</b>	<b>Date du mariage</b>	<b>Paroisse du mariage</b>
35	Femme	26-8-1939	Notre-Dame-Aux., St-Jean
36	Femme	23-6-1990	Ste-Anne, Sabrevois
37	Femme	9-7-1988	St-Jean-Évang., St-Jean
38	Femme	5-7-1986	St-Jean-Évang., St-Jean
39	Couple	30-5-1987	St.Thomas-Moore, St-Jean
40	Femme	7-8-1993	St-Patrice, Sherrington
41	Couple	4-7-1987	St-Alexandre
42	Couple	5-9-1981	St-Grégoire
43	Couple	19-5-1990	St-Lucien, St-Jean
44	Couple	7-8-1982	St-Edmond, St-Jean
45	Femme	3-7-1983	St-Athanase, Iberville
46	Couple	18-6-1983	Ste-Marguerite, L'Acadie
47	Femme	5-7-1980	St-Noël-Chabanel, Iberville
48	Femme	3-6-1989	Ste-Marguerite, L'Acadie
49	Couple	19-6-1993	St-Patrice, Sherrington
50	Couple	28-5-1983	St-Edmond, St-Jean
51	Femme	27-6-1987	St-Gérard, St-Jean
52	Femme	22-7-1989	Ste-Marguerite, L'Acadie
53	Couple	13-7-1991	Sacré-Coeur, Iberville
54	Couple	6-9-1994	Ste-Anne, Sabrevois
55	Femme	13-7-1985	St-Lucien, St-Jean
56	Femme	8-6-1991	St-Blaise
57	Femme	15-6-1991	St-Édouard
58	Femme	19-2-1994	St-Luc
59	Femme	22-6-1985	St-Gérard, St-Jean
60	Femme	1-10-1983	St-Édouard
61	Couple	18-7-1981	St-Cyprien, Napierville
62	Femme	9-7-1988	St-Blaise
63	Femme	28-12-1985	St-Georges, Henryville
64	Femme	26-8-1989	St-Georges, Henryville
65	Femme	27-10-1984	St-Patrice, Sherrington

## **Annexe 2**

**Classement des informateurs/trices mariés/es entre  
1920 et 1940 selon le milieu socioprofessionnel**

## AGRICULTEURS

2	agriculteur	journalière	agriculteur	agriculteur
3	agriculteur	nil	agriculteur	charpentier
6	agriculteur	nil	agriculteur	agriculteur
8	agriculteur	journalière	agriculteur	agriculteur
11	agriculteur	nil	agriculteur	agriculteur
12	agriculteur	institutrice	agriculteur	rentière (agriculteur)
16	agriculteur	institutrice	agriculteur	agriculteur
19	agriculteur	nil	agriculteur	agriculteur
21	agriculteur	domestique	agriculteur	agriculteur
22	agriculteur	journalière	agriculteur	agriculteur
13	contremaître	nil	agriculteur	agriculteur
29	agriculteur	nil	agriculteur	agriculteur
31	camionneur	journalière coiffeuse	agriculteur carrière	agriculteur
32	agriculteur	domestique	agriculteur	agriculteur
34	journalier	journalière	agriculteur	agriculteur

## TRAVAILLEURS MANUELS : QUALIFIÉS OU NON

9	cuisinier	domestique	entrepreneur- électricien	fromager
14	journalier	nil	agriculteur	machiniste
15	journalier	nil	journalier	barbier
17	journalier	journalière	gérant	journalier
20	journalier	journalière	voiturier	agriculteur- journalier
24	mécanicien	journalière	cordonnier	forgeron
25	journalier	journalière	agriculteur	journalière
27	journalier	nil	entrepreneur- transport	agriculteur
33	opérateur	journalière	beurrier	vendeur
35	commis épicerie	journalière	journalier	hôtelier

## TRAVAILLEURS NON MANUELS

1	boucher- commerçant	nil	journalier	contremaître
4	boulangier- marchand	nil	rentier (agriculteur)	agriculteur
5	agronome	nil	agriculteur	boulangier
7	épicier-marchand	nil	boucher	épicier-marchand

10	commis-bureau	journalière	entrepreneur- peintre	ouvrier- menuisier
18	manufacturier	nil	cordonnier	chef police
23	maître-chauffeur- plombier	couturière	entrepreneur- plombier marchand- général	rentière (commis-bureau)
26	barbier- restaurateur	journalière	agriculteur	agriculteur
28	optométriste	nil	horloger- bijoutier	boucher-épicier
30	pharmacien	nil	commerçant	commerçant

### **Annexe 3**

**Classement des informateurs/trices mariés/es  
entre 1980 et 1995 selon le milieu socioprofessionnel**



## AGRICULTEURS

41	agriculteur	couturière	agriculteur	mécanicien
46	travailleur agricole	agent-bureau	agriculteur	agriculteur
49	agriculteur	physiothérapeute	agriculteur	maraîcher
54	agriculteur	étudiante (tech. agricole)	mécanicien	agriculteur
57	journalier	travailleuse agricole	agriculteur	agriculteur
60	journalier	travailleuse agricole	agriculteur	maraîcher
62	agriculteur	pâtissière	agriculteur	agriculteur
63	agriculteur	agricultrice	agriculteur	agriculteur
64	agriculteur	enseignante	agriculteur	agriculteur
65	agriculteur	commis-magasin	agriculteur	marchand

## TRAVAILLEURS MANUELS : QUALIFIÉS OU NON

36	camionneur	commis-bureau	garagiste	agriculteur
39	soudeur	secrétaire	représentant	camionneur
40	opérateur-machinerie	secrétaire	entrepreneur-excavation	entrepreneur-transport
45	journalier	commis-bureau	journalier	imprimeur
48	commis-bureau	tech. fiscalité	enseignant	journalier
50	presseur	journalière	journalier	maçon
53	machiniste	infirmière	plombier	commis-bureau
55	journalier	secrétaire	journalier	gardien-prison
56	camionneur	journalière	journalier	journalier
58	camionneur	commis-bureau	journalier	expéditeur

## TRAVAILLEURS NON MANUELS

37	représentant-pharmacologie	coiffeuse	ingénieur	tarificateur
38	directeur-télécommunic.	secrétaire	professeur	tarificateur
42	étudiant (ingénieur)	étudiante (enseignante)	rentier (pomiculteur)	rentière (agronome)
43	technicien-alimentation	secrétaire	boucher	mouleur
44	directeur-comptabilité	commis-magasin	mécanicien	commerçant
47	technicien-téléphonie	technicienne-informatique	contremaître	journalier

51	ingénieur	agent-bureau	instructeur	plombier
52	directeur-ventes	étudiante	journalier	enseignant
59	informaticien	commis-bureau	vendeur	rentière (contracteur)
61	étudiant (électrotechn.)	étudiante (électrotechn.)	journalier	directeur-adj. personnel

#### **Annexe 4**

**Classement des informateurs/trices mariés/es  
entre 1920 et 1940 selon leur lieu de résidence**

ÉPOUX RÉSIDANT EN MILIEU RURAL<sup>1</sup>

Numéro d'entrevue	Catégorie socioprofessionnelle	Date du mariage	Paroisse du mariage
2	Agriculteur	23-6-1938	St-Georges, Henryville
3	Travailleur manuel	21-4-1934	St-Cyprien, Napierville
4	Travailleur non manuel	15-8-1927	St-Athanase, Iberville
5	Travailleur non manuel	14-7-1940	St-Cyprien, Napierville
6	Agriculteur	22-10-1924	St-Cyprien, Napierville
7	Travailleur non manuel	22-7-1935	Ste-Julie
8	Travailleur manuel	3-10-1934	St-Bernard
9	Travailleur manuel	20-9-1938	Marieville
11	Agriculteur	1-11-1926	St-Michel
12	Agriculteur	6-8-1938	St-Alexandre
13	Agriculteur	27-4-1932	St-Athanase, Iberville
16	Agriculteur	17-6-1925	Ste-Marguerite, L'Acadie
19	Agriculteur	17-8-1927	St-Valentin
20	Travailleur manuel	18-5-1927	St-Jean-Évang., St-Jean
21	Agriculteur	27-9-1939	St-Patrice, Sherrington
22	Agriculteur	4-11-1936	St-Édouard
25	Travailleur manuel	2-10-1937	St-Cyprien, Napierville
26	Travailleur non manuel	21-10-1935	St-Jacques-le-Mineur
27	Agriculteur	27-5-1930	St-Jean-Évang., St-Jean
29	Agriculteur	10-4-1937	St-Michel
31	Agriculteur	6-9-1930	St-Jean-Évang., St-Jean
32	Agriculteur	15-10-1924	St-Édouard
34	Agriculteur	8-9-1938	St-Athanase, Iberville

<sup>1</sup> Agglomération de 2 000 personnes et moins au moment du mariage.

## ÉPOUX RÉSIDANT EN MILIEU URBAIN

Numéro d'entrevue	Catégorie socioprofessionnelle	Date du mariage	Paroisse du mariage
1	Travailleur non manuel	20-6-1938	St-Jean-Évang., St-Jean
10	Travailleur manuel	8-6-1940	St-Jean-Évang., St-Jean
14	Travailleur non manuel	22-7-1933	St-Jean-Évang., St-Jean
15	Travailleur manuel	24-5-1938	St-Jean-Évang., St-Jean
17	Travailleur manuel	18-6-1938	St-Jean-Évang., St-Jean
18	Travailleur non manuel	7-1-1929	Cathédrale Montréal
23	Travailleur non manuel	27-1-1940	St-Jean-Évang., St-Jean
24	Travailleur manuel	29-5-1924	St-Jean-Évang., St-Jean
28	Travailleur non manuel	24-5-1936	St-Lambert
30	Travailleur non manuel	28-12-1941	St-Jean-Évang., St-Jean
33	Travailleur non manuel	18-6-1932	St-Jean-Évang., St-Jean
35	Travailleur non manuel	26-8-1939	Notre-Dame-Aux., St-Jean

## **Annexe 5**

**Classement des informateurs/trices mariés/es  
entre 1980 et 1995 selon leur lieu de résidence**

ÉPOUX RÉSIDANT EN MILIEU RURAL<sup>1</sup>

Numéro d'entrevue	Catégorie socioprofessionnelle	Date du mariage	Paroisse du mariage
36	Travailleur manuel	23-6-1990	Ste-Anne, Sabrevois
41	Agriculteur	4-7-1987	St-Alexandre
49	Agriculteur	19-6-1993	St-Patrice, Sherrington
54	Agriculteur	6-9-1994	Ste-Anne, Sabrevois
57	Agriculteur	15-6-1991	St-Édouard
60	Agriculteur	1-10-1983	St-Édouard
62	Agriculteur	9-7-1988	St-Blaise
63	Agriculteur	28-12-1985	St-Georges, Henryville
64	Agriculteur	26-8-1989	St-Georges, Henryville
65	Agriculteur	27-10-1984	St-Patrice, Sherrington

<sup>1</sup> Agglomération de 2 000 personnes et moins au moment du mariage.

## ÉPOUX RÉSIDANT EN MILIEU URBAIN

Numéro d'entrevue	Catégorie socioprofessionnelle	Date du mariage	Paroisse du mariage
37	Travailleur non manuel	9-7-1988	St-Jean-Évang., St-Jean
38	Travailleur non manuel	5-7-1986	St-Jean-Évang., St-Jean
39	Travailleur manuel	30-5-1987	St.Thomas-Moore, St-Jean
40	Travailleur manuel	7-8-1993	St-Patrice, Sherrington
42	Travailleur non manuel	5-9-1981	St-Grégoire
43	Travailleur non manuel	19-5-1990	St-Lucien, St-Jean
44	Travailleur non manuel	7-8-1982	St-Edmond, St-Jean
45	Travailleur manuel	3-7-1983	St-Athanase, Iberville
46	Agriculteur	18-6-1983	Ste-Marguerite, L'Acadie
47	Travailleur non manuel	5-7-1980	St-Noël-Chabanel, Iberville
48	Travailleur manuel	3-6-1989	Ste-Marguerite, L'Acadie
50	Travailleur manuel	28-5-1983	St-Edmond, St-Jean
51	Travailleur non manuel	27-6-1987	St-Gérard, St-Jean
52	Travailleur non manuel	22-7-1989	Ste-Marguerite, L'Acadie
53	Travailleur manuel	13-7-1991	Sacré-Coeur, Iberville
55	Travailleur manuel	13-7-1985	St-Lucien, St-Jean
56	Travailleur manuel	8-6-1991	St-Blaise
58	Travailleur manuel	19-2-1994	St-Luc
59	Travailleur non manuel	22-6-1985	St-Gérard, St-Jean
61	Travailleur non manuel	18-7-1981	St-Cyprien, Napierville



**Annexe 6**

**Statistiques concernant les comtés d'Iberville,  
Napierville et de Saint-Jean, et la province de Québec**

Tableau 3  
Population rurale et urbaine<sup>1</sup> en %<sup>2</sup>  
dans les trois comtés et au Québec, 1901, 1921, 1941.

	Québec (prov.)			Iberville			Napierville			Saint-Jean		
	1901	1921	1941	1901	1921	1941	1901	1921	1941	1901	1921	1941
Rurale	60	44	37	84	71	60	78	77,5	71	63	42	29,5
Urbaine	40	56	63	16	29	40	22	23,5	29	37	58	70,5

Source : Canada. *Recensement 1941*, vol. 1, *Revue générale et tableaux résumés*, Ottawa, Ministère du Commerce, 1950, Tableau 6.

Tableau 4  
Population rurale agricole, rurale non agricole  
et urbaine<sup>3</sup> en % dans les trois comtés et au Québec, 1961.

	Québec (prov.)	Iberville	Napierville	Saint-Jean
Pop. agricole	10,7	25,9	45,6	9,1
Pop. non agricole	14,9	32,2	17,9	17,6
Pop. urbaine	74,3	41,9	36,5	73,2

Source : Canada. *Recensement 1961, Population*, vol. 1, *Partie I*. Ottawa, Bureau fédéral de la Statistique, Bulletin 1.1-7, cat. 92-536, Tableau 13.

<sup>1</sup> Statistique Canada a défini la population urbaine comme étant celle de tous les centres incorporés, sans égard à leur population. (À partir de 1951, elle n'inclut plus les villages de moins de 1 000 habitants.) Cette définition de la population urbaine diffère de celle que nous avons choisie pour effectuer le classement des informateurs/trices selon leur lieu de résidence au moment du mariage. Pour nous, une agglomération de 2 000 personnes et plus était considérée urbaine.

<sup>2</sup> Les pourcentages ont été arrondis afin de faciliter la présentation des données.

<sup>3</sup> Rappelons qu'à partir de 1951, la population urbaine ne comprend plus les petits villages de moins de 1 000 habitants. C'est pourquoi nous présentons les données de 1961 séparément.

Tableau 5  
Population active de 14 ans et plus en %,   
répartie par secteur professionnel<sup>4</sup>, Québec et comtés, 1941.

	Québec (prov.)	Iberville	Napierville	Saint-Jean
Agriculture	21,0	48,9	65,4	20,8
Manufactures	19,9	18,3	8,9	31,1
Services	18,2	11,9	9,7	16,3
Autres <sup>5</sup>	40,9	20,9	16,0	31,8

Source : Canada. *Recensement 1941, Population active par occupations, industries, etc. vol. VII*. Ottawa, Bureau fédéral de la Statistique, Tableaux 9, 10, 11.

<sup>4</sup> Statistique Canada nomme ce genre de regroupement le « groupe occupationnel » par opposition à la « division industrielle ». Le premier classement est fait à partir des professions déclarées au moment du recensement alors que le second (voir Tableau 6) est fait selon le secteur d'activité dans lequel les personnes recensées travaillent.

<sup>5</sup> Nous avons regroupé ici tous les autres les métiers et professions. La présentation de ce tableau, de même que le tableau 6, ne vise qu'à indiquer l'importance de l'agriculture et des manufactures en comparaison avec le Québec.

Tableau 6  
Main-d'œuvre de 15 ans et plus en %<sup>6</sup>, selon les  
secteurs d'activité économique, Québec et comtés, 1961.

	Québec (prov.)	Iberville	Napierville	Saint-Jean
Agriculture	7,4	18,5	36,1	6,2
Indus. manufacturières	26,4	28,5	21,4	34,2
Services sociaux, etc.	19,8	16,2	10,5	17,8
Autres	46,4	36,8	32,0	41,8

Source : Canada. *Recensement 1961, vol. III, Partie 2, série 3.2*. Ottawa, Bureau fédéral de la Statistique, cat. 94-522.

<sup>6</sup> Pourcentage calculé à partir de la main-d'œuvre totale.

Tableau 7  
Type de ferme<sup>7</sup>  
en 1940 en %, Québec et comtés.

	Québec (prov.)	Iberville	Napierville	Saint-Jean
Grains et foin	2,4	4,1	1,9	11,2
Pommes de terre, racines <sup>8</sup>	0,9	0,5	20,7	0,3
Produits laitiers	10,2	31,1	9,9	31,8
Volailles	0,6	0,9	7,7	0,8
Vivrières combinées <sup>9</sup>	40,0	12,5	13,9	15,9
Culture mixte <sup>10</sup>	22,5	31,9	39,9	26,4
Autres	23,4	19,0	6,0	13,6

Source : Canada. *Recensement 1941, Québec, Recensement agricole*. Ottawa, Edmond Cloutier, 1946, Tableau 46.

<sup>7</sup> Les fermes ont été classifiées selon la principale source de leur revenu brut. Voir l'introduction du *Recensement 1941, Québec, Recensement agricole*, p. xviii-xix.

<sup>8</sup> Ce sont des grandes cultures.

<sup>9</sup> Vivrières : 50 % ou plus du revenu brut est consommé par la famille. Combinées : 50 % ou plus du revenu brut est consommé et provient de la vente d'un type de produits.

<sup>10</sup> Culture mixte : 50 % ou plus du revenu brut provient de la vente de plusieurs types de produits.

Tableau 8  
Fermes déclarant des ventes annuelles de 2 500 \$  
ou plus<sup>11</sup> selon le genre du produit, en %, Québec et comtés, 1981

	Québec (prov.)	Iberville	Napierville	Saint-Jean
Laitières	50,2	53,2	21,0	46,9
Menus grains <sup>12</sup>	5,3	15,4	12,1	26,1
Grandes cultures <sup>13</sup>	2,6	1,3	9,7	0,3
Fruits et légumes	5,5	5,7	37,9	7,1
Autres	36,4	24,4	19,3	19,6

Source : Canada. *Recensement 1981, Agriculture, Québec*. Ottawa, Statistique Canada, oct. 1982, cat. 96.-906, Tableau 15.

<sup>11</sup> Les fermes déclarant des ventes de 2 500 \$ ou plus ont été classées selon leur production principale. Voir l'introduction du *Recensement 1981, Agriculture, Québec*, p. xiii. La ferme recensée est celle qui prévoit pour l'année en cours ou qui a eu l'année précédente des ventes de 250 \$ ou plus.

<sup>12</sup> Sans le blé.

<sup>13</sup> Autres que menus grains.

## **Annexe 7**

### **Divisions et sous-divisions du questionnaire**

## Informations familiales et socio-économiques

- I- Rencontre initiale
  - I-A Les circonstances de la première rencontre
  - I-B Lieu de provenance
  - I-C Les motivations (aux premières rencontres)
  - I-D Le consentement (aux fréquentations)
  - I-E Les finalités de l'engagement et éventuellement de la cohabitation, du mariage
- II- Les fréquentations
  - II-A Les données contextuelles
  - II-B Les contrôles
  - II-C Les échanges
  - II-D Stratagèmes pour la rencontre d'un conjoint
- III- Accord mutuel
- IV- Demandes et annonce de la cohabitation et/ou du mariage
  - IV-A Du jeune homme à ses parents (cohabitation)
  - IV-B De la jeune fille à ses parents (cohabitation)
  - IV-C Annonce aux ami(e)s (cohabitation)
  - IV-D Du jeune homme à ses parents (mariage)
  - IV-E De la jeune fille à ses parents (mariage)
  - IV-F Annonce aux ami(e)s
  - IV-G Demande officielle
- V- Fête ou autres formes de réjouissances (s'il n'y a pas eu de noces)
  - V-A Données contextuelles
  - V-B Manifestations
  - V-C Invitations
  - V-D Décoration des lieux
  - V-E Menu
  - V-F Cadeaux
- VI- Les fiançailles
  - VI-A Les données contextuelles
  - VI-B Engagement
  - VI-C La bénédiction
  - VI-D Les invitations
  - VI-E Le repas
  - VI-F Divertissements
  - VI-G Cadeaux
  - VI-H Rituels de remplacement en l'absence de fiançailles
- VII- Le contrat
  - VII-A Les données contextuelles
  - VII-B Entente
  - VII-C Signature
- VIII- Dot et constitution du patrimoine commun
  - VIII-A Entente autre que le contrat
  - VIII-B Trousseau



- VIII-C Biens de la fille et du garçon
- IX- Enterrement de vie de jeunesse (du jeune homme et/ou de la jeune fille)
  - IX-A Les données contextuelles
  - IX-B Manifestations
  - IX-C Participants
- X- Habillage des mariés
  - X-A Nature du costume de la mariée
  - X-B Description du costume
  - X-C Nature du costume du marié
  - X-D Préparation du, de la mariée
- XI- Transport vers l'église, l'Hôtel de ville, le Palais de justice
  - XI-A Les données contextuelles
  - XI-B Séparation du foyer parental
  - XI-C Rencontre
  - XI-D Cortège du domicile de la jeune fille vers l'église, l'Hôtel de ville ou le Palais de justice
- XII- Cérémonie religieuse, mariage civil, autres manifestations à caractère non religieux
  - XII-A Les données contextuelles
  - XII-B La célébration
- XIII- Sortie de l'église, de l'Hôtel de ville ou du Palais de justice et transport vers le lieu de la noce
  - XIII-A Sortie de l'église
  - XIII-B Manifestations à la sortie
  - XIII-C Les données contextuelles (cortège)
- XIV- La noce
  - XIV-A Les données contextuelles
  - XIV-B Les rôles d'honneur
  - XIV-C Invitations
  - XIV-D Le cocktail, le ou les repas
  - XIV-E Menu
  - XIV-F Formation d'un cortège en direction de l'endroit où avait lieu le souper
  - XIV-G Divertissements
  - XIV-H Cadeaux
- XV- La nuit de nocces
  - XV-A Lieu de la nuit de nocces
  - XV-B Entrée dans la chambre
  - XV-C Les tours
  - XV-D Consommation du mariage
- XVI- Le voyage
  - XVI-A Les données contextuelles
  - XVI-B Préparatifs
  - XVI-C Le départ
  - XVI-D Déroulement du voyage
  - XVI-E Retour

**XVII- Installation au domicile**

- XVII-A Les données contextuelles
- XVII-B Emplacement de la chambre chez les parents ou les beaux-parents
- XVII-C Emménagement
- XVII-D Bénédiction
- XVII-E Les tours
- XVII-F Autres événements (charivari)

**XVIII- Réinsertion sociale**

- XVIII-A Visite de la parenté
- XVIII-B Visite chez des ami(e)s

**XIX- Anniversaires de mariage ou de vie commune**

- XIX-A Les données contextuelles
- XIX-B Renouvellement des vœux
- XIX-C Manifestations

# Bibliographie et sources

## I- SOURCES

### 1- Sources orales

#### Informateurs/trices sélectionnés/es

<b>Numéro d'entrevue</b>	<b>Identification de l'informateur/trice</b>	<b>Date de l'entrevue<sup>1</sup></b>	<b>Durée approx. de l'entrevue</b>	<b>Lieu de résidence</b>
1	Femme	27-11-1992	3h30	St-Jean
2	Couple	30-5-1994	2h20	Henryville
3	Couple	29-4-1992	3h40	Iberville
4	Femme	26-1-1993	4h30	St-Jean
5	Couple	14-7-1940	1h20	Napierville
6	Femme	9-3-1993	2h10	Napierville
7	Homme	21-1-1993	2h00	St-Jean
8	Femme	23-6-1992	3h25	Napierville
9	Couple	27-1-1993	2h40	St-Jean
10	Femme	8-3-1993	3h15	St-Jean
11	Femme	13-5-1992	1h15	Napierville
12	Couple	13-10-1993	2h25	St-Jean
13	Homme	23-4-1992	1h25	Iberville
14	Femme	10-3-1993	2h20	St-Jean
15	Homme	7-5-1992	1h15	Iberville
16	Femme	6-7-1992	1h45	Iberville
17	Femme	12-5-1992	1h45	St-Jean
18	Femme	19-1-1993	2h30	St-Jean
19	Couple	22-4-1992	1h50	Iberville
20	Femme	11-3-1993	1h30	St-Jean
21	Couple	2-7-1992	1h55	Sherrington
22	Femme	30-6-1992	1h30	St-Édouard
23	Femme	11-3-1993	2h45	St-Jean
24	Femme	7-7-1992	1h30	Iberville
25	Couple	24-4-1992	1h50	Napierville
26	Femme	24-6-1992	2h15	Napierville
27	Femme	20-1-1993	2h30	St-Jean
28	Femme	8-11-1993	3h35	St-Jean
29	Femme	30-6-1992	1h45	St-Michel
30	Femme	12-5-1992	1h45	St-Jean
31	Femme	7-6-1994	2h00	St-Jean
32	Femme	22-6-1992	2h15	Napierville
33	Femme	7-5-1992	2h00	St-Jean

<sup>1</sup> Il s'agit de la date de la dernière rencontre lorsque l'entrevue s'est échelonnée sur plus d'un jour.

34	Femme	21-1-1993	1h40	St-Jean
35	Femme	8-5-1992	2h10	St-Jean
36	Femme	6-7-1994	1h20	Henryville
37	Femme	9-11-1993	1h55	St-Jean
38	Femme	8-6-1993	2h15	St-Luc
39	Couple	10-9-1994	1h40	St-Alexandre
40	Femme	30-6-1994	1h40	St-Michel
41	Couple	12-10-1993	2h20	St-Alexandre
42	Couple	2-9-1994	1h30	Iberville
43	Couple	30-5-1994	1h50	St-Jean
44	Couple	28-6-1994	1h25	St-Jean
45	Femme	22-6-1994	1h45	Iberville
46	Couple	10-9-1994	1h10	St-Luc
47	Femme	5-7-1995	1h20	Iberville
48	Femme	5-7-1994	1h25	L'Acadie
49	Couple	6-6-1994	1h45	St-Édouard
50	Couple	4-7-1994	1h40	St-Blaise
51	Femme	30-6-1994	1h45	St-Luc
52	Femme	13-6-1994	1h20	St-Luc
53	Couple	3-9-1994	1h35	St-Jean
54	Couple	19-11-1994	1h45	Sabrevois
55	Femme	15-6-1993	2h30	St-Jean
56	Femme	29-6-1994	1h35	St-Jean
57	Femme	10-11-1993	1h40	St-Édouard
58	Femme	15-6-1994	1h45	St-Luc
59	Femme	1-2-1995	2h20	St-Jean
60	Femme	14-11-1994	1h15	St-Édouard
61	Couple	2-7-1995	1h10	St-Alphonse
62	Femme	3-8-1994	1h10	Napierville
63	Femme	13-10-1993	1h10	Ste-Sabine
64	Femme	8-11-1993	2h20	Sabrevois
65	Femme	22-6-1994	1h35	Sherrington

### Autres informateurs/trices

Monsieur Yves Gazeau, prêtre, directeur du Service de préparation au mariage pour le diocèse St-Jean-Longueuil. Rencontre le 14 octobre 1993 au sujet des rites religieux et de la préparation au mariage.

Madame L. Labonté, St-Sébastien. Entrevue téléphonique le 27 janvier 1995 au sujet des Enfants de Marie.

Madame J. Quintin, St-Jean. Entrevue téléphonique le 27 janvier 1995 au sujet des Enfants de Marie.

Sœur G. Blais, Couvent des Ursulines de Trois-Rivières. Rencontre le 8 février 1995 au sujet des Enfants de Marie.

## 2- Sources manuscrites

### Archives du diocèse de Saint-Jean-Longueuil :

*Guide du confrencier*. Diocèse de Montréal, Service de préparation au mariage, 1955, 111 p.

Office de la famille, Service de préparation au mariage (no VII-C-1 et no VII-C-2a).

Pieuses unions, Enfants de Marie (no VIII-E-2-K).

### Archives de la paroisse Notre-Dame-Auxiliatrice de Saint-Jean :

Procès-verbaux, Association des Enfants de Marie, n. p.

## 3- Sources imprimées

BARIL, Léo-Paul, Gratien BOURGEOIS et Jean MICHAUD. *Guide pastoral de la préparation au mariage*. Nicolet, Diocèse de Nicolet, 1983, 81 p.

BOURQUE, Emmanuel (abbé). *Cérémonial du célébrant et cérémonial liturgique en général (d'après Haegy-Stercky)*. Québec, Éd. de la Commission des cérémonies, 1937, 726 p.

CANADA. *Recensement 1941, Population active par occupation, industries, etc., vol. VII*. Ottawa, 1946.

CANADA. *Recensement 1941, Québec, Recensement agricole*. Ottawa, Edmond Cloutier, 1946.

CANADA. *Recensement 1941, Revue générale et tableaux résumés, vol. I*. Ottawa, Ministère du Commerce, 1950.

CANADA. *Recensement 1961, Agriculture, Québec*. Ottawa, Bureau fédéral de la Statistique, 1963, bulletin 5.2-1, cat. 96-535.

CANADA. *Recensement 1961, Main-d'œuvre, divisions professionnelles selon le sexe, vol. III, partie I*. Ottawa, Bureau fédéral de la Statistique, série 3.1, cat. 94-501, 94-506, 94-508.

CANADA. *Recensement 1961, Main-d'œuvre, divisions professionnelles selon le sexe, vol. III, partie II*. Ottawa, Bureau fédéral de la Statistique, série 3.2, cat. 94-522.

CANADA. *Recensement 1961, Population, vol. I, partie I*. Ottawa, Bureau fédéral de la Statistique, bulletin 1.1-7, cat. 92-536.

- CANADA. *Recensement 1961, Revue générale, Population rurale et urbaine, vol. VII, Partie I*. Ottawa, Bureau fédéral de la Statistique, bulletin 7.1-2, cat. 99-512.
- CANADA. *Recensement 1981, Agriculture, Québec*. Statistique Canada, oct. 1982, cat. 96-906.
- CANADA. *Recensement 1981, Québec partie I*. Ottawa, Statistique Canada, 1983, cat. 93-x-941.
- CANADA. *Recensement 1981, Québec partie II*. Ottawa, Statistique Canada, 1983, cat. 93-x-941.
- CANADA. *Recensement 1981, Québec partie II*. Ottawa, Statistique Canada, 1984, cat. 93-965.
- CANADA. *Dictionnaire du recensement de 1991*. Ottawa, Approvisionnements et Services Canada, 1992. Recensement de 1991, numéro 92-301F au cat., 386 p.
- DIOCÈSE DE MONTRÉAL. *Mandements, lettres pastorales, circulaires et autres documents publiés dans le diocèse de Montréal depuis son érection, Tome 23e*. Montréal, Arbour et Dupont, 1953, 1390-XXXII p. ; *Tome 25e*. Montréal, Arbour et Dupont, 1954, 2667-XXXII p.; Montréal, Arbour et Dupont, 1954, 2012-XXXIII p.;
- DIOCÈSE DE SAINT-HYACINTHE. *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Saint-Hyacinthe, vol. 1*. Montréal, Beauchemin, 1888, 576 p.; *vol. 2*. Montréal, Beauchemin, 1889, 538 p.; *vol. 3*. Montréal, Beauchemin, 1889, 534 p.; *vol. 4*. Montréal, Beauchemin, 1890, 618 p.; *vol. 5*. Montréal, Beauchemin, 1893, 559 p.; *vol. 6*. Montréal, Beauchemin, 1894, 556 p.; *vol. 7*. Montréal, Beauchemin, 1895, 562 p.; *vol. 8*. Montréal, Beauchemin, 1898, 560 p.; *vol. 9*. Montréal, Beauchemin, 1899, 563 p.; *vol. 10*. Saint-Hyacinthe, Courrier de Saint-Hyacinthe, 1925 (rééd.), 567 p.; *vol. 11*. Saint-Hyacinthe, Courrier de Saint-Hyacinthe, 1896, 549 p.; *vol. 12*. Saint-Hyacinthe, Courrier de Saint-Hyacinthe, 1898, 603 p.; *vol. 17*. Saint-Hyacinthe, Courrier de Saint-Hyacinthe, 1924, 827 p.; *vol. 18*. Saint-Hyacinthe, Courrier de Saint-Hyacinthe, 1930, 749 p.; *vol. 19*. Saint-Hyacinthe, Courrier de Saint-Hyacinthe, 1935, 706 p.; *vol. 20*. Saint-Hyacinthe, Courrier de Saint-Hyacinthe, 1940, 535 p.;
- DIOCÈSE DE SAINT-JEAN-DE-QUÉBEC. *Circulaire de Mgr l'Évêque de Saint-Jean-de-Québec au clergé du diocèse, tome 3, 1942-43*. s.l., s.é., s.d., 521 p.
- DIOCÈSE DE SAINT-JEAN-DE-QUÉBEC. *Communiqués*. Diocèse Saint-Jean-de-Québec, 1976-1991, n.p.
- DIOCÈSE DE SAINT-JEAN-DE-QUÉBEC. *Constitutions synodales du diocèse Saint-Jean de Québec, publiées et promulguées par son Excellence Révérendissime Monseigneur Anastase Forget, 1<sup>er</sup> évêque de Saint-Jean*. Québec, en la fête des Saints Apôtres Pierre et Paul, le 29 juin 1945, Évêché de Saint-Jean, Éditions du Richelieu, 1945, 302 p.
- DIOCÈSE DE SAINT-JEAN-DE-QUÉBEC. *Lettre pastorale de S. E. Mgr Anastase Forget, Évêque de Saint-Jean de Québec à son peuple et à son clergé, tome 1, 1934-1937*. s. l., s. é., s. d., 616 p.

DIOCÈSE DE SAINT-JEAN-DE-QUÉBEC. *Lettre pastorale et mandement de Mgr l'Évêque de Saint-Jean-de-Québec, tome 2, 1938-1941*. s.l., s.é., s.d., 490 p.; *tome 4, 1944-1949*. s.l., s.é., s.d., 540 p.; *tome 5, 1950-1955*. s.l., s.é., s.d., 820 p.;

DIOCÈSE DE SAINT-JEAN-DE-QUÉBEC. *Lettres et mandements des Évêques de Saint-Jean-de-Québec, vol. 7, Son Excellence Mgr Gérard-Marie Coderre*. Saint-Jean, s.é., 1957, 632 p.; *vol. 8, Son Excellence Mgr Gérard-Marie Coderre*. Saint-Jean, s.é., 1958, 712 p.; *vol. 9, Son Excellence Mgr Gérard-Marie Coderre*. Saint-Jean, s.é., 1959, 636 p.; *vol. 10, Son Excellence Mgr Gérard-Marie Coderre*. Saint-Jean, s.é., 1960, 326 p.; *vol. 11, Son Excellence Mgr Gérard-Marie Coderre*. Saint-Jean, s.é., 1961-62, 708 p.; *vol. 12, Son Excellence Mgr Gérard-Marie Coderre*. Saint-Jean, s.é., 1962-63, 904 p.; *vol. 13, Son Excellence Mgr Gérard-Marie Coderre*. Saint-Jean, 1965-66, 636 p.; *vol. 14, Son Excellence Mgr Gérard-Marie Coderre*. Saint-Jean, s.é., s.d., n.p.; *vol. 15*. Saint-Jean, s.é., 1974-1979, 629 p.;

DIOCÈSE DE SAINT-JEAN-DE-QUÉBEC. *Lettres pastorales et mandements, vol. 6, 1955-56*. s.l., s.é., s.d., 884 p.

DIOCÈSE DE TROIS-RIVIÈRES. *Mandements, lettres pastorales et circulaires de S. É. Mgr A.-O. Comtois, 4<sup>ème</sup> évêque des Trois-Rivières, vol. II, 1940-1943*. Trois-Rivières, Chancellerie de l'Évêché, 1943, 555 p.

ÉGLISE CATHOLIQUE. *Extrait du rituel de Québec [...]*. Québec, T. Cary, 1836. 324 p.

JOUNEL, Pierre avec la coll. de et Jean EVENOU. *La célébration des sacrements*. Paris, Desclée, 1983, 1279 p.

PASTORALE FAMILIALE DU DIOCÈSE DE NICOLET. *Le mariage, un projet humain et chrétien*. Nicolet, l'évêché de Nicolet, septembre 1983.

POPE, Joseph. « Rituel de Québec, 1703. The Two Editions ». *Book Collector*, vol. 41, no 2 (1992) : 207-213.

ROY, Pierre-Georges. *La famille Boisseau, suivie des Mémoires de N.-G. Boisseau*. Lévis, 1907, 86 p.

STATISTIQUE CANADA. *Age, sexe, état matrimonial et union libre*. Ottawa, Statistique Canada, 1993, 70 p.

## II- INSTRUMENTS DE TRAVAIL

BOUDON, Raymond, Philippe BESNARD, Mohamed CHERKAOUI et Bernard-Pierre LÉCUYER. *Dictionnaire de la sociologie*. Paris, Larousse, 1993, 280 p.

DURAND, Jean-Pierre et Robert WEIL. *Sociologie contemporaine*. Paris, Éditions Vigot, 1989, 644 p.

ÉGLISE CATHOLIQUE. *Le Canada ecclésiastique. Annuaire du Clergé*. Montréal, Beauchemin, 1941.

- FILION, Mario. *Bibliographie de la région Richelieu-Yamaska-Rive-Sud*. Chambly, Passé Présent, 1994, 259 p.
- LABURTHE-TOLRA, Philippe et Jean-Pierre WARNIER. *Ethnologie - Anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France, 1993, 412 p.
- LE BRAS, Gabriel. « Mariage ». *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 9.
- MUCCHIELLI, Alex, dir. *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*. Paris, Armand Colin, 1996, 275 p.
- ROSENBERG, Michael M., William B. SHAFFIR, Allan TUROWETZ et Morton WEINFELD, dirs. *An Introduction to Sociology*. Toronto, Methuen, 1983, 718 p.
- TAFT, Michael. « Rites of Passage in Canada : A Bibliography of Recent Studies ». *Canadian Folklore Canadien*, vol. 14, no 1 (1992) : 141-161.
- TREMBLAY, Marc-Adéland. *Initiation à la recherche dans les sciences humaines*. Montréal, McGraw-Hill, 1968, 425 p.

### III- ÉTUDES

#### 1- Méthodologie et outils de l'enquête

- ARON-SCHNAPPER, Dominique et Danièle HANET. « D'Hérodote au magnétophone : sources orales et archives orales ». *Annales ESC*, vol. 35, no 1 (janv.-fév. 1980) : 183-199.
- BARNETT, Teresa. « Analyzing Oral Texts, or, How Does an Oral History Mean ? » *Oral History Review*, vol. 18, no 2 (automne 1990) : 109-113.
- BERNARD, Paul. « Cause perdue ? Le pouvoir heuristique de l'analyse causale ». *Sociologie et sociétés*, vol. XXV, no 2 (automne 1993) : 171-189.
- BERTAUX, Daniel. *Histoires de vie ou récits pratiques ? Méthodologie de l'approche biographique en sociologie*. Paris, Cordes, 1976, 224 p.
- BERTAUX, Daniel. « L'approche biographique. Sa validité méthodologique, ses potentialités ». *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXIX (1980) : 197-225.
- BLANCHET, Alain et Anne GOTMAN. *L'enquête et ses méthodes : l'entretien*. Paris, Nathan, 1992, 125 p.
- BLATZ, Perry K. « Craftsmanship and Flexibility in Oral History : A Pluralistic Approach to Methodology and Theory ». *The Public Historian*, vol. 12, no 4 (automne 1990) : 7-22.



- BOUCHARD, Gérard. *Tous les métiers du monde. Le traitement des données professionnelles en histoire sociale*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1996, 323 p.
- BOUCHARD, Gérard et Christian POUYEZ. « Les catégories socio-professionnelles, une nouvelle grille de classement ». *Labour/Le Travail*, no 15 (printemps 1985) : 145-163.
- BOUCHARD, Gérard, Anne-Marie DESDOUITS, René HARDY et Francine SAILLANT. « Les dynamiques culturelles interrégionales au Québec (XIX<sup>e</sup> XX<sup>e</sup> siècles) », dans Gérard BOUCHARD et Martine SEGALÉN, dirs, *Dynamiques culturelles interrégionales au Québec et en France. Construction d'une enquête*. Chicoutimi, Institut interuniversitaire de recherches sur les populations, 1995, p. 11-26.
- BOUCHARD, Gérard, René HARDY et Anne-Marie DESDOUITS. « Les rituels du mariage au Québec : instruments et méthodologie d'une enquête », dans Gérard BOUCHARD et Martine SEGALÉN, dirs, *Dynamiques culturelles interrégionales au Québec et en France. Construction d'une enquête*. Chicoutimi, Institut interuniversitaire de recherches sur les populations, 1995, p. 27-43.
- BOUVIER, Jean-Claude et al. *Tradition orale et identité culturelle; problèmes et méthodes*. Paris, Éd. du C.N.R.S., 1980, 269 p.
- De HART, Jane Sherron. « Oral Sources and Contemporary History : Dispelling Old Assumptions ». *The Journal of American History*, sept. 1993 : 582-595.
- DESDOUIITS, Anne-Marie, Gérard BOUCHARD, Marie-Josée HUOT et Jean-Claude DUPONT, *Les rites du mariage au Saguenay et dans Charlevoix : grille d'analyse*, Document II-c-119 de l'IREP, 1986.
- DESDOUIITS, Anne-Marie, Gérard BOUCHARD, Marie-Josée HUOT et Jean-Claude DUPONT. *Les rites du mariage au Saguenay et dans Charlevoix : questionnaire d'entrevues*, Document II-c-120 de l'IREP, 1986.
- DESLAURIERS, Jean-Pierre. *Recherche qualitative. Guide pratique*. Montréal / Toronto / New York, McGraw-Hill, 1991, 142 p.
- DUNAWAY, David K. « Method and Theory in the Oral Biography ». *Oral History*, vol. 20, no 2 (1992) : 40-44.
- FABRE, Daniel. « L'ethnologue et ses sources ». *Terrain : carnets du patrimoine ethnologique. Approches des communautés étrangères en France*, no 7 (1986) : 3-12.
- FIGLIO, Karl. « Oral History and the Unconscious ». *History Workshop*, vol. 26 (automne 1988) : 120-132.
- GAGNON, Nicole et Jean HAMELIN, dirs. *L'histoire orale*. St-Hyacinthe, Edisem, 1978, 95 p.
- GAGNON, Nicole. « Données autobiographiques et praxis culturelle ». *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXIX (1980) : 291-304.
- GARDIN, Jean-Claude. « Points de vue logicistes sur les méthodologies en sciences sociales ». *Sociologie et sociétés*, vol. XXV, no 2 (automne 1993) : 11-22.

- GENEST, Serge. « Recherche anthropologique : techniques et méthodes », dans *Perspectives anthropologiques. Un collectif d'anthropologues québécois*. Montréal, Éd. du Renouveau pédagogique, 1979, p. 333-344.
- GHIGLIONE, Rodolphe et Benjamin MATALON. *Les enquêtes sociologiques. Théories et pratiques*. Paris, Armand Colin, 1978, 301 p.
- HARDY, René, GAUTHIER, Josée et Martine TREMBLAY. *Instrument-synthèse (Grille et questionnaire)*. Document de l'IREP no II-C-198, mars 1992, 71 p.
- JAKUBIKOVA, Kornélia. « To Methodology of the Study of Wedding Customs ». *Ethnologia Slavica*, vol. XXII (1990) : 33-45.
- JOUTARD, Philippe. « Historiens, à vos micros ! Le document oral, une nouvelle source pour l'histoire ». *L'Histoire*, no 12 (mai 1979) : 106-112.
- JOUTARD, Philippe. « Pour une lecture critique du document oral », dans *Problèmes de méthode en histoire orale. Table ronde, 20 juin 1980*. Paris, Institut d'histoire du temps présent, 1981, p. 28-59.
- MAFFESOLI, Michel. « Le rituel et la vie quotidienne comme fondements des histoires de vie ». *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXIX (1980) : 341-349.
- MELANÇON, Joseph. « Les seuils et les statuts de l'objectivité dans les sciences de la culture », dans J. MATHIEU, dir., *Les dynamismes de la recherche au Québec*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1991, p. 1-22.
- MORIN, Françoise. « Pratiques anthropologiques et histoire de vie ». *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. LXIX (juillet-déc. 1980) : 313-339.
- PALMADE, Jacqueline. « L'entretien dans le processus de recherche : une technique de rupture ». *Connexions. L'entretien, lieux et méthodes*, no 52 (1988/2) : 11-40.
- POIRIER, Jean, Simone CLAPIER-VALLADON. « Le concept d'ethnobiographie et les récits de vie croisés », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXIX (1980) : 351-358.
- POIRIER, Jean, Simone CLAPIER-VALLADON et Paul RAYBAUT. *Les récits de vie. Théorie et pratique*. Paris, Presses universitaires de France, 1983, 238 p.
- POUPART, Jean. « Discours et débats autour de la scientificité des entretiens de recherche ». *Sociologie et sociétés*, vol. XXV, no 2 (aut. 1993) : 93-110.
- RAPHAEL, Freddy. « Le travail de la mémoire et les limites de l'histoire orale ». *Ethnologie française*, vol. VIII, no 4 (1978) : 129-145.
- ROBERGE, Martine sous la direction de Bernard GENEST. *Guide d'enquête orale*. Québec, Les Publications du Québec, 1991, 265 p.
- STUART, Reginald et Sandra TOMC. « Reactions : Thoughts From Our Readers. Commentary on "Assessing the Field : An Oral History Interview" ». *Canadian Review of American Studies*, vol. 23, no 3 (printemps 1993) : 213-228.
- THOMPSON, Paul-Richard. *The Voice of the Past. Oral History*. Oxford, Oxford University Press, 1978, 257 p.

- TUCKER, Bruce. « Assessing the Field : An Oral History Interview ». *Canadian Review of American Studies*, vol. 23, no 1 (automne 1992) : 1-14.
- VINCENT, Diane. « Comment mener une enquête auprès d'informateurs », dans J. LÉTOURNEAU, dir., *Le coffre à outils du chercheur débutant. Guide d'initiation au travail intellectuel*. Toronto, Oxford University Press, 1989, p. 144-156.
- VOLDMAN, Danièle. « Définitions et usages des sources orales », dans Danièle VOLDMAN, dir., *La bouche de la vérité ? La recherche historique et les sources orales, Les Cahiers de l'IHTP*, no 21 (nov. 1992) : 33-41.
- VOLDMAN, Danielle. « La place des mots, le poids des témoins », dans *Écrire l'histoire du temps présent. En hommage à François Bédarida*. Paris, Éd. du CNRS, 1993, p. 123-131.

## 2- Concepts et modèles d'analyse

- ADORNO, Theodor W. *The Culture Industry. Selected essays on mass culture*, Edited with an Introduction by J. M. BERNSTEIN. London, Routledge, 1991, 178 p.
- ARENDT, Hannah. *La crise de la culture*. Paris, Gallimard, 1972, 380 p.
- AUGÉ, M. « Le sacré aujourd'hui ». *Raison présente*, no 101 (1992) : 5-19.
- AUGÉ, Marc. *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*. Paris, Hachette, 1979, 216 p.
- BAILLY, Antoine S., dir. *Les concepts de la géographie humaine*. Paris, Masson, 1991, 247 p.
- BAUDRILLARD, Jean. *L'échange symbolique et la mort*. Paris, Gallimard, 1976, 347 p.
- BELMONT, Nicole. « La notion du rite de passage », dans P. CENTLIVRES et J. HAINARD, dirs, *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel, 1981*. Lausanne (Suisse), L'Age d'Homme, 1986, p. 9-19.
- BOUCHARD, Gérard. « Culture instituante, culture instituée : un repère pour l'étude du changement culturel », dans G. BOUCHARD, dir. avec la coll. de S. COURVILLE, *La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 251-258.
- BOUCHARD, Gérard. *L'analyse morphologique des rituels*. Institut québécois de recherches sur les populations (IREP), novembre 1997, 23 p. (À paraître.)
- BOUCHARD, Gérard. « La région culturelle : un concept, trois objets. Essai de mise au point », dans Fernand HARVEY, dir., *La région culturelle. Problématique interdisciplinaire*. Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1994, p. 97-110.

- BOURDIEU, Pierre. « Le langage autorisé. Note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, no 5-6 (1975) : 183-190.
- BOURDIEU, Pierre. « Les rites comme actes d'institution ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, no 43 (juin 1982) : 58-63.
- BOURDIEU, Pierre. *De la distinction, critique sociale du jugement*. Paris, Éditions de Minuit, 1979. 670 p.
- BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris, Éditions de Minuit, 1980, 475 p.
- BURKE, Peter. « Historians, Anthropologists, and Symbols », dans Emiko OHNUKI-TIERNEY, éd., *Culture Through Time. Anthropological Approaches*. Stanford, Stanford University Press, 1990, p. 268-283.
- BURKE, Peter. « Popular Culture between History and Ethnology ». *Ethnologia Europea*, XIV, no 1 (1984) : 5-13.
- BURKE, Peter. *History & Social Theory*. New York, Cornell University Press, 1992, 198 p.
- CENTLIVRES, Pierre et Jacques HAINARD, éd. *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du Colloque de Neuchâtel, 1981*. Lausanne, L'Age d'Homme, 1986, 238 p.
- CENTLIVRES, Pierre. « Rites de passage : changement, opposition et contre-culture », dans P. CENTLIVRES et J. HAINARD, dirs, *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel, 1981*. Lausanne (Suisse), L'Age d'Homme, 1986, p. 192-205.
- CHIVA, Isac. « Aujourd'hui, les rites de passage », dans P. CENTLIVRES et J. HAINARD, dirs, *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel, 1981*. Lausanne (Suisse), L'Age d'Homme, 1986, p. 226-236.
- CHRISTINAT, Jean-Louis. « Le rite, générateur de liens sociaux », dans P. CENTLIVRES et J. HAINARD, dirs, *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel, 1981*. Lausanne (Suisse), L'Age d'Homme, 1986, p. 138-144.
- De CERTEAU, Michel. *L'invention du quotidien. I. L'arts de faire*. Paris, Gallimard, 1990, 349 p.
- DUMONT, Fernand. « Sur la genèse de la notion de culture populaire », dans G. PRONOVOST, dir., *Cultures populaires et sociétés contemporaines*. Québec, Presses de l'Université du Québec, 1982, p. 27-42.
- DUMONT, Fernand. *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*. Montréal, Hurtubise HMH, 1968, 233 p.
- DUMONT, Fernand. *Le sort de la culture*. Montréal, L'hexagone, 1987, 332 p.
- DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, Quadrige/Presses universitaires de France, 1985, 647 p.
- Du BERGER, Jean. « Les rites de passage. - Pour une nouvelle lecture », dans B. LACROIX et J. SIMARD, dirs, *Religion populaire, religion de clercs ?* Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1984, p. 317-324.

- FRÉMONT, Armand. « La région : essai sur l'espace vécu », dans *La géographie française contemporaine. Mélanges offerts à André Meynier*. Saint-Brieuc, Presses universitaires de Bretagne, 1972, p. 663-678.
- GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of cultures*. New York, BasicBooks, 1973. 470 p.
- GOFFMAN, Erving. *La mise en scène de la vie quotidienne. Tome I La présentation de soi*. Paris, Éditions de Minuit, 1973. 251 p.; *Tome II Les relations en public*. Paris, Éditions de Minuit, 1973. 372 p.
- HALBWACHS, Maurice. *La mémoire collective*. Paris, Presses universitaires de France, 1968, 204 p.
- HARDY, René. « Note sur le concept de culture populaire », dans G. BOUCHARD, dir. avec la collaboration de S. COURVILLE, *La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 161-174.
- HARVEY, Fernand, dir. *La région culturelle. Problématique interdisciplinaire*. Québec, CEFAN / Institut québécois de recherche sur la culture, 1994, 231 p.
- HÉRAN, François. « Le rite et la croyance ». *Revue française de sociologie*, vol. XXVII (1986) : 231-263.
- HÉRAN, François. « Rite et méconnaissance. Notes sur la théorie religieuse de l'action chez Pareto et Weber ». *Archives de Sciences sociales des Religions*, no 85 (janv.-mars 1994) : 137-152.
- HOBBSBAWM, Eric et Terence RANGER, dirs. *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983, 320 p.
- HOGGART, Richard. *La culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*. Paris, Éditions de Minuit, 1970, 420 p.
- IMBERT, Maurice. « Les cultures populaires : sous-produits culturels ou cultures marginalisées ? », dans G. POUJOL et R. LABOURIE, dirs, *Les cultures populaires*. Toulouse, Privat, 1991, p. 13-21.
- ISAMBERT, François-André. « La querelle du catholicisme populaire ». *Autrement*, no 15 (sept. 1978) : 206-219.
- ISAMBERT, François-André. « L'élaboration de la notion de sacré dans l'"école" durkheimienne ». *Archives de Sciences sociales des religions*, no 42 (juill.-déc. 1976) : 35-56.
- ISAMBERT, François-André. « Le "désenchantement" du monde : non sens ou renouveau du sens ». *Archives de Sciences sociales des religions*, vol. 61, no 1 (janv.-mars 1986) : 83-103.
- ISAMBERT, François-André. *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*. Paris, Éditions de Minuit, 1982, 314 p.
- ISAMBERT, François-André. *Rite et efficacité symbolique*. Paris, Le Cerf, 1979, 224 p.

- KELLEY, Robin. « Notes on Deconstructing "The Folk" ». *American Historical Review*, vol. 97, no 5 (déc. 1992) : 1400-1408.
- LALIVE d'EPINAY, Christian avec la coll. de Michel BASSAND, Étienne CHRISH et Dominique GROS. « Persistance de la culture populaire dans les sociétés industrielles avancées ». *Revue française de sociologie*, vol. XXII (1982) : 87-109.
- LEACH, Edmund R. *L'unité de l'homme et autres essais*. Paris, Gallimard, 1980, 389 p.
- LEE, R. R. « Religious practice as social exchange. An explanation of the empirical findings ». *Sociological Analysis*, 53, no 1 (1992) : 1-35.
- MAFFESOLI, Michel. *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*. Paris, Presses universitaires de France, 1979, 200 p.
- MAISONNEUVE, Jean. *Les rituels*. Paris, Presses universitaires de France, 1988, 125 p. (Que sais-je ? no 2425.)
- MOREL, A. et A.-M. THIESSE. « Les cultures populaires dans les sociétés contemporaines », dans M. SEGALIN, dir., *L'autre et le semblable*. Paris, Presses du CNRS, 1989, p. 147-157.
- MUCHEMBLED, Robert. « La force du vivant. La culture populaire en France depuis cinq siècles », dans G. PRONOVOST, dir., *Cultures populaires et sociétés contemporaines*. Québec, Presses de l'Université du Québec, 1982, p. 81-90.
- MUCHEMBLED, Robert. *L'invention de l'homme moderne. Sensibilités, mœurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime*. Paris, Fayard, 1988. 513 p.
- NARVAEZ, Peter. « Folkloristics, Cultural Studies and Popular Culture ». *Canadian Folklore Canadien*, vol. 14, no 1 (1992) : 15-30.
- NARVAEZ, Peter et Anne-Marie DESDOUITS. « Introduction. Culture populaire et rituels ». *Canadian Folklore Canadien*, vol. 14, no 1 (1992) : 3-14.
- OHNUKI-TIERNEY, Emiko, ed. *Culture Through Time. Anthropological Approaches*. Stanford, Stanford University Press, 1990, 330 p.
- RAWLYK, G. A. « Religion and Popular Culture », dans D. GAGAN and R. GAGAN, dirs, *New Directions for the Study of Ontario's Past*. Hamilton, McMaster University Press, 1988, p. 187-200.
- RIVIÈRE, Claude, dir. « Nos rites profanes ». *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XCII, 39<sup>e</sup> année (janvier-juin 1992) : 231.
- ROSMAN, Abraham et Paula G. RUBEL. *The Tapestry of Culture. An Introduction to Cultural Anthropology*. New York, Random House, 1989, 336 p.
- ROUSSEAU, André. « Religion, culture et rapports sociaux. Pour une position sociologique de la question de la religion populaire ». *Recherches de sciences religieuses*, vol. 65, no 3 (1977) : 473-504.
- SABELLI, Fabrizio. « Le rite d'institution, résistance et domination ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, no 43 (juin 1982) : 64-69.

- SAHLINS, Marshall. « Other Times, Other Customs : The Anthropology of History ». *American Anthropologist*, vol. 85, no 3 (1982) : 517-544.
- SAHLINS, Marshall. *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*. Paris, Gallimard, 1980, 303 p.
- SCHNAPPER, Dominique. « Le sens de l'ethnico-religieux ». *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 81 (janv.-mars 1993) : 149-163.
- SÉGUIN, Normand. « De la région au rapport spatial : l'espace comme catégorie de l'analyse historique », dans Fernand HARVEY, dir. *La région culturelle. Problématique interdisciplinaire*. Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1994, p. 69-75.
- SÉGUIN, Normand. « Quelques considérations pour l'étude du changement culturel dans la société québécoise », dans G. BOUCHARD, dir. avec la coll. de S. COURVILLE, *La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 213-219.
- SIGNORELLI, Amalia. « La culture de masse n'est pas une uniformisation générale ». *Le mouvement social*, no 152 (juillet-sept. 1990) : 3-6.
- TOURAINE, Alain. *Critique de la modernité*. Paris, Fayard, 1992, 462 p.
- TURNER, Victor W. *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*. Paris, Presses universitaires de France, 1990, 206 p.
- VAN GENNEP, Arnold. *Les rites de passage. Étude systématique des rites*. Paris, A. et J. Picard, 1981 (1909), 288 p.
- VOVELLE, Michel. *Idéologies et mentalités*. Paris, La Découverte, 1985, 331 p.
- WAGNER, Gaston. « Le rite et l'échange symbolique », dans P. CENTLIVRES et J. HAINARD, dirs, *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel, 1981*. Lausanne (Suisse), L'Age d'Homme, 1986, p. 93-106.
- WEBER, Max. *Économie et société/ 1 Les catégories de la sociologie*. Paris, Plon Pocket, 1995, 410 p.
- WILLAIME, Jean-Paul. « Le croire, l'acteur et le chercheur. Introduction au dossier "Croire et modernité" ». *Archives de science sociale des religions*, no 81 (janv.-mars 1993) : 7-16.
- ZONABEND, Françoise. « Rites et vie quotidienne », dans Pierre CENTLIVRES et Jacques HAINARD, dirs, *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du Colloque de Neuchâtel, 1981*. Lausanne, Éditions L'Age d'Homme, 1986, p. 179-181.

### 3- Mariage et rituels du mariage au Québec, en Amérique du Nord et en Europe

- AMIEL, Christiane. « Les caprices du mariage ». *Ethnologie française*, tome 17, no 4 (oct.-déc. 1987) : 367-380.
- ARIÈS, Philippe. « Les rituels de mariage ». *La Maison-Dieu*, vol. 121 (1975) : 143-150.
- AURELL, Martin. « Le triomphe du mariage chrétien ». *L'Histoire*, no 144 (mai 1991) : 18-23.
- BAILEY, Beth L. *From Front Porch to Back Seat. Courtship in Twentieth-Century America*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1988, 181 p.
- BAILEY, Beth L. « Scientific Truth ... And Love : The Marriage Education Movement in the United States ». *Journal of Social History*, vol. 20 (1987) : 711-732.
- BAILLARGEON, Jean-Paul. « Les mariages religieux, 1976-1985 ». *Recherches sociographiques*, vol. XVIII, nos 2-3 (1987) : 340-348.
- BAKER, Diana. « The Confetti Ritual ». *New Society*, juin 1972 : 615-617.
- BAKER, Margaret. *Wedding Customs and Folklore*. London/Vancouver, Rowman and Littlehead, 1977, 140 p.
- BELLAH, Robert N., dir. *Individualism and Commitment in American Life : Readings on The Themes of Habits of the Heart*. New York, Harper & Row, 1987, 475 p.
- BELMONT, Nicole. « La fonction symbolique du cortège dans les rituels populaires du mariage ». *Annales E.S.C.*, vol. 33, no 3 (mai-juin 1978) : 650-655.
- BELMONT, Nicole. « Rituels de courtoisie dans la société française traditionnelle ». *Ethnologie française*, vol. VIII, no 4 (1978) : 279-286.
- BÉNÉTEAU, Marcel. *Les rituels du mariage comme témoins d'identité culturelle : une enquête préliminaire auprès de deux communautés francophones du sud-ouest de l'Ontario*. Université Laval, 1994, 21 p. (Texte non publié.)
- BERNHARD, Jean. « Théologie et droit matrimonial ». *Revue de droit canonique*, vol. XXXIX, nos 1-2 (mars-juin 1989) : 69-92.
- BOISVERT, Marie-Josée. *Les rituels du mariage des ouvriers de Trois-Rivières, 1925-1940*. M. A. Études québécoises, Université du Québec à Trois-Rivières, 1996, 137 p.
- BONNAIN-MOERDYK, Rolande. « À propos du charivari : discours bourgeois et coutumes populaires ». *Annales ESC*, no 2 (mars-av. 1977) : 381-398.
- BOUCHARD, Gérard, Josée GAUTHIER et Marie-Josée HUOT. « Permanences et mutations dans l'histoire de la culture paysanne québécoise », dans G. BOUCHARD, dir. avec la coll. de S. COURVILLE, *La construction d'une culture*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 261-305.



- BOUCHARD, Gérard, Michelle SALITOT et Martine SEGALÉN. « La structure des rituels matrimoniaux au Québec et en France au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle », dans Gérard BOUCHARD et Martine SEGALÉN, dirs, *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1997, p. 13-25.
- BOUCHARD, Gérard, René HARDY et Josée GAUTHIER. « L'analyse interrégionale des rituels du mariage au Québec dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Aperçu comparatif », dans Gérard BOUCHARD et Martine SEGALÉN, dirs, *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1997, p. 75-101.
- BOUCHARD, Lorraine. « Le costume de la mariée, reflet de la vie quotidienne ». *Canadian Floklore canadien*, vol. 10, no 1-2 (1988) : 53-78.
- BOUCHARD, Lorraine. *Le costume de la mariée de la région de Québec entre 1910 et 1960*. M. A. Histoire, Université Laval, 1990, 186 p.
- BOZON, Michel et François HÉRAN. « La découverte du conjoint. I. Évolution et morphologie des scènes de rencontre ». *Population*, vol. 42, no 6 (nov. déc. 1986) : 943-984.
- BOZON, Michel et François HÉRAN. « La découverte du conjoint. II Les scènes de rencontre dans l'espace social ». *Population*, vol. 43, no 1 (janv.-fév. 1988) : 121-221.
- BOZON, Michel. « Sociologie du rituel du mariage ». *Population*, no 2 (mars-av. 1992) : 409-434.
- BRABANT, Sarah, Craig FORSYTH et Robert GRAMLING. « Organizational Change in the Roman Catholic Church : The Marriage Preparation Policy as Case Study ». *Review of Religious Research*, vol. 33, no 3 (mars 1992) : 256-269.
- BURGUIÈRE, André. « Le rituel du mariage en France : pratiques ecclésiastiques et pratiques populaires en France (XVI<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles) ». *Annales E.S.C.*, vol. 33 (1978) : 637-648.
- BURGUIÈRE, André. « Pratique du charivari et répression religieuse dans la France d'Ancien Régime », dans Jacques Le GOFF et Jean-Claude SCHMITT, dirs, *Le charivari*. Actes de la table ronde organisée à Paris (25-27 avril 1977) par l'École des Hautes Études en sciences sociales et le Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, École des Hautes Études en sciences sociales / Mouton, 1981, p. 179-185.
- CANTAN, André. « Doctrine matrimoniale. Préparation au mariage et vie commune ». *Revue de droit canonique*, vol. 40, no 1 (janvier-juin 1990) : 153-166.
- CARON, Arthur. « Législation matrimoniale et canonique au Canada ». *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1993 : 24-40 et 241-257.
- CARRÈRE, Isabelle. *Le rituel du mariage dans le Sud-Ouest de la France de 1914 aux années 50*. M. A. Histoire, Toulouse-Le Mirail, 1992, 150 p.
- CHARSLEY, Simon. *Rites of Marrying. The Wedding of Industry in Scotland*. Manchester, Manchester University Press, 1991, 225 p.

- CHEAL, David J. « Showing them you love them' : gift giving and the dialectic of intimacy ». *Sociological Review*, vol. 35 (1987) : 150-169.
- CHEAL, David J. « Women Together : Bridal Showers and Gender Membership », dans B. J. RISMAN et P. SCHWARTZ, dirs, *Gender Intimate Relationships. A Microstructural Approach*. Belmont (Cal.), Wadsworth Pub. Co., 1989, p. 87-93.
- DANDURAND, Renée B. « Le couple : les transformations de la conjugalité », dans D. LEMIEUX, dir., *Familles d'aujourd'hui*. Québec, IQRC en collaboration avec le Musée de la civilisation, 1990, p. 23-42.
- DENIAU, Francis. « De l'éthique des prêtres accueillant des couples ». *Le Supplément*, no 161 (1987) : 21-44.
- DESDOITS, Anne-Marie. « Ce qu'on chantait aux noces dans l'Est du Québec (1920-1960). Spécificité culturelle régionale ou familiale ? », dans Gérard BOUCHARD et Martine SEGALÉN, dirs, *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1997, p. 102-121.
- DESDOITS, Anne-Marie. « Les chansons interprétées dans les noces (1920-1960) : aspects méthodologiques d'une recherche sur la formation de la culture québécoise », dans Gérard BOUCHARD et Martine SEGALÉN, dirs, *Dynamiques culturelles interrégionales au Québec et en France. Construction d'une enquête*. Chicoutimi, Institut interuniversitaire de recherches sur les populations, 1995, p. 83-98.
- DESDOITS, Anne-Marie. « Les rituels du mariage paysan sur la Côte-de-Beaupré et dans la Beauce », dans G. BOUCHARD, dir. avec la coll. de S. COURVILLE, *La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 307-328.
- De NAUROIS, Louis. « Note pastorale : mission de l'église en matière de mariage ». *L'année canonique*, no 30 (1987) : 139-144.
- De SINGLY, François. « Théorie critique de l'homogamie », *L'année sociologique*, vol. 37 (1987) : 181-205.
- DIONNE, Hélène. *Les robes de mariée, un amour de collection*. Québec, Musée de la Civilisation, 1994, 64 p.
- FERRETTI, Lucia. « Mariage et cadre de vie familiale dans une paroisse ouvrière montréalaise : Sainte-Brigide, 1900-1914 ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 39, no 2 (1985) : 233-251.
- FINE, Agnès. « À propos du trousseau, une culture féminine ? », dans Michelle PERROT, dir., *Une histoire des femmes est-elle possible ?* Paris, Éditions Rivages, 1984, p. 156-188.
- FLANDRIN, Jean-Louis et Beatrix Le WITA. « Les créantilles troyennes : un rite populaire de formation du couple et sa disparition ». *Ethnologie française*, vol. VIII, no 4 (1978) : 287-300.
- FORTIN-JACQUES, Marcelle et Jeanne SAINT-DENIS FARLEY. *L'étiquette du mariage*. Montréal, Éd. de l'Homme, 1960, 160 p.

- GAGNON, Serge. *Mariage et famille au temps de Papineau*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, 300 p.
- GALLINI, Clara. « Cérémonies en images. Albums et cassettes de mariage en Italie ». *Schweizerische Archiv für Volkskunde (Bâle)*, 84<sup>e</sup> année, fasc. 3-4 (1988) : 212-232.
- GALLINI, Clara. « Le rituel médiatique », dans G. ALTHABE, D. FABRE et G. LENCLUD, dirs, *Vers une ethnologie du présent*. Paris, Maison des sciences de l'homme, 1992, p. 117-126.
- GAUDEMET, Jean. « L'évolution de la notion de Sacramentum en matière de mariage ». *Revue de droit canonique*, 41, no 2 (1991) : 71-79.
- GAUDEMET, Jean. *Le mariage en Occident : les mœurs et le droit*. Paris, Cerf, 1987, 520 p.
- GAZEAU, Yves. « De la cérémonie à la célébration ». *Communauté chrétienne*, vol. 15, no 86 (mars-avril 1976) : 160-171.
- GILLIS, John R. *For Better, For Worse. British Marriages, 1600 to the Present*. New York, Oxford University Press, 1985, 417 p.
- GIRARD, Denise. « Le rituel du mariage en milieu urbain. Un exemple : Montréal », dans Gérard BOUCHARD et Martine SEGALÉN, dirs, *Dynamiques culturelles interrégionales au Québec et en France. Construction d'une enquête*. Chicoutimi, Institut interuniversitaire de recherches sur les populations, 1995, p. 69-81.
- GIRARD, Denise. « Les débuts dans la jeunesse bourgeoise montréalaise (1920-1940) », dans Gérard BOUCHARD et Martine SEGALÉN, dirs, *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1997, p. 249-263.
- GIRARD, Denise. *Différenciation sociale et rituels du mariage : les Montréalais francophones, 1925-1940*. Ph. D. Histoire, Université Laval, 1998, 295 p.
- GOODY, Jacques. *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*. Paris, Armand Colin, 1985, 301 p.
- GRANT, Gail Paton. « Getting Started : Outfitting the Bride in Seaside ». *Canadian Folklore Canadien*, vol. 15, no 2 (1993) : 69-81.
- GREILSAMMER, Myriam. *L'envers du tableau, Mariage et maternité en Flandre médiévale*. Paris, Armand Colin, 1990, 368 p.
- HARDY, René, Gérard BOUCHARD et Anne-Marie DESDOUITS. « Les rituels du mariage dans les campagnes de la Mauricie/Bois-Francs et du Saguenay au XX<sup>e</sup> siècle : regards sur les spécificités régionales », dans Yves ROBY et Nive VOISINE, dirs, *Érudition, humanisme et savoir. Colloque en l'honneur de Jean Hamelin*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 267-292.
- HÉRAULT, Laurence. « La cheville et le brandon. Rituels de fiançailles et de mariage dans le haut bocage vendéen ». *Terrain*, no 8 (avril 1987) : 42-51.
- HÉRAULT, Laurence. « Transmettre ou construire un rite ? Ou comment rendre compte de l'évolution des pratiques rituelles », dans Gérard BOUCHARD et Martine SEGALÉN,

- dirs, *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1997, p. 167-176.
- HÉRAULT, Laurence. *L'espace de la variation. Étude des variations et des transformations de deux rites de passage dans le Haut-Bocage vendéen*. Ph. D. Ethnologie, Université de Provence, 1992, 3 vol., 667 p.
- HUOT, Marie-Josée. *Les pratiques rituelles entourant le mariage dans les régions du Saguenay et de Charlevoix*. M. A. Études régionales, Université du Québec à Chicoutimi, 1991, 138 p.
- HURTUBISE, Roch. *L'amour, le soi et la société. Sociologie de la connaissance amoureuse dans les correspondances québécoises*. Ph. D., Université de Montréal, 1989, 350 p.
- JAKUBIKOVA, Kornélia. « System and Function of Wedding Gifts ». *Ethnologia Slavica*, vol. XXI (1989) : 45-64.
- LAGANIÈRE, André. « Le missionnaire et son rôle de pasteur : les rites ». *Les cahiers nicolétains*, vol. 12, no 1 (mars 1990) : 29-37.
- LAPIERRE-ADAMCYK, Évelyne et al. « La cohabitation au Québec, prélude ou substitut au mariage ? Les attitudes des jeunes québécoises », dans R. B. DANDURAND, dir., *Couples et parents des années quatre-vingt*. Québec, IQRC, 1987, p. 27-46.
- LAZURE, Jacques et al. *Le jeune couple non marié. Une nouvelle forme de révolution sexuelle*. Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1975, 476 p.
- LE BRAS, Gabriel. « Le mariage dans la théologie et le droit de l'Église du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle ». *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 2 (1968) : 191-202.
- LEBRUN, François. *La vie conjugale sous l'Ancien Régime*. Paris, A. Colin, 1985, 179 p.
- LECLERC, Paul-André. « Le mariage sous le régime français ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. XIII, no 2 (sept. 1959) : 230-246; vol. XIII, no 3 (déc. 1959) : 374-401; vol. XIII, no 4 (mars 1960) : 525-543; vol. XIV, no 2 (sept. 1960) : 226-245; vol. XIV, no 1 (juin 1960) : 34-60.
- LEFEBVRE, Anne. *Les nouveaux rituels du mariage*. M. A. Histoire, Toulouse-Le Mirail, 1993, 181 p.
- LEMIEUX, Denise et Lucie MERCIER. « La formation du couple et ses rituels : l'analyse des changements de la période 1950-1980, à travers les récits de vie », dans Gilles PRONOVOST, dir., *Comprendre la famille. Actes du 1<sup>er</sup> symposium québécois de recherche sur la famille*. Québec, Presses de l'Université du Québec, 1992, p. 53-69.
- LEMIEUX, Denise et Lucie MERCIER. *Les femmes au tournant du siècle, 1880-1940. Ages de la vie, maternité et quotidien*. Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1989, 398 p.
- LEMIEUX, Denise. « Lieux de sociabilité de la jeunesse et changements socio-culturels dans la formation des couples (1880-1949) », dans R. LEVASSEUR, dir., *De la sociabilité. Spécificités et mutations*. Montréal, Boréal Express, 1990, p. 137-152.

- LUCHETTI, Cathy. *"I do!" Courtship, Love and Marriage on the American Frontier. A Glimpse at America's Romantic Past Through Photographs, Diaries and Journals, 1715-1915.* New York, Crown Trade Paperbacks, 1996, 308 p.
- MASSICOTTE, Édouard-Zotique. « De la durée des noces ». *Le Bulletin des recherches historiques*, vol. 36, no 7 (1930) : 391-393.
- MASSICOTTE, Édouard-Zotique. « Une noce populaire d'il y a cinquante ans ». *L'Almanach du peuple*, Montréal, Beauchemin, 1925, p. 334-340.
- MODELL, John. *Into One's Own. From Youth to Adulthood in the United States, 1920-1975.* Berkeley, University of California Press, 1989, 414 p.
- MOLIN, Jean-Baptiste. « Le lieu de la célébration du mariage chrétien ». *La Maison-Dieu*, vol. 197, no 1 (1994) : 71-80.
- MONSARRAT, Ann. *And the Bride Wore... The Story of the White Wedding.* New York, Dodd, Mead and Co., 1973, p.
- MORTON, Suzanne. « The June Bride as the Working-class Bride : Getting Married in a Halifax Working-Class Neighbourhood in the 1920s », dans B. BRADBURY, dir., *Canadian Family History. Selected Readings.* Toronto, Copp, Clark, Pitman, 1992, p. 360-379.
- ODERKIRK, Jillian. « Le mariage au Canada : évolution des croyances et des comportements, 1600-1990 ». *Tendances sociales canadiennes*, 33 (été 1994) : 2-7.
- ROTHMAN, Ellen K. *Hands and Hearts : A History of Courtship in America.* New York, Basic Books Pub., 1984, 370 p.
- ROY, Joseph-Edmond. « Les mariages dans nos campagnes autrefois ». *Bulletin des recherches historiques*, vol. 29 (1923) : 200-202.
- ROY, Laurent. « Le mariage civil au Québec : étude socio-démographique de ses principales caractéristiques (1969-1974) ». *Cahiers québécois de démographie*, vol. 6, no 1 (1977) : 3-24.
- SALITOT, Michelle. « Les spécificités culturelles du mariage protestant. L'exemple poitevin », dans Gérard BOUCHARD et Martine SEGALÉN, dirs, *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec.* Québec, Presses de l'Université Laval, 1997, 237-248.
- SAUVALLE, Madame Marc. *Mille questions d'étiquette, discutées, résolues, classées.* Montréal, Beauchemin, 1907, 363 p.
- SEGALÉN, Martine et Michelle SALITOT. « Comment étudier et expliquer les variations des rituels de mariage ? Le cas du Poitou », dans Gérard BOUCHARD et Martine SEGALÉN, dirs, *Dynamiques culturelles interrégionales au Québec et en France. Construction d'une enquête.* Chicoutimi, Institut interuniversitaire de recherches sur les populations, 1995, p. 183-200.
- SEGALÉN, Martine. « Comment se marier en 1995 ? Nouveaux rituels et choix sociaux », dans Gérard BOUCHARD et Martine SEGALÉN, dirs, *Une langue, deux cultures.*

*Rites et symboles en France et au Québec*. Québec, Presses de l'Université Laval, 1997, p. 149-166.

SEGALEN, Martine. « Le mariage, la quenouille et le soulier. Essai sur les rites de mariage en France », dans J. HAINARD, dir. assisté de G. KELLER et R. KAEHR, *Naître, vivre et mourir. Actualité de Van Gennep*. Neuchâtel, Musée d'ethnographie / Ville de Neuchâtel, 1981, p. 135-147.

SEGALEN, Martine. « Mariage et mort à Chardonneret ». *Ethnologie française*, vol. 4, no 1-2 (1974) : 67-86.

SEGALEN, Martine. « Photographie de noces, mariage et parenté en milieu rural ». *Ethnologie française*, vol. 2, no 1-2 (1972) : 123-140.

SEGALEN, Martine. *Amours et mariages de l'ancienne France*. Paris, Berger-Levrault, 1981, 172 p.

SEGALEN, Martine. *Du parquet au paquet. Évolution des rites de mariage dans le Poitou d'aujourd'hui*. Centre d'ethnologie française, 1993, 18 p. (Texte non publié.)

SÉGUIN, Robert-Lionel. « La salve des mariés ». *Bulletin des recherches historiques*, 66, no 3 (1960) : 51-53.

SMITH-ROSENBERG, Carroll. « The Female World of Love and Ritual : Relations Between Women in Nineteenth-Century America », dans E. ABEL et E. K. ABEL, dirs, *The Signs Reader : Women, Gender and Scholarship*. Chicago et London, The University of Chicago Press, 1983, p. 27-55.

TOBER, Barbara. *The Bride. A Celebration*. New York, Harry N. Abrams, 1984, 192 p.

TREMBLAY, Martine. « Les rites de séparation et d'évitement avant la cérémonie du mariage dans la vallée du Haut-Richelieu (Québec) au XX<sup>e</sup> siècle », dans Gérard BOUCHARD et Martine SEGALLEN, dirs, *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1997, p. 177-200.

TREMBLAY, Martine. « Sur les rituels du mariage dans le Haut-Richelieu au XX<sup>e</sup> siècle », dans Gérard BOUCHARD et Martine SEGALLEN, dirs, *Dynamiques culturelles interrégionales au Québec et en France. Construction d'une enquête*. Chicoutimi, Institut interuniversitaire de recherches sur les populations, 1995, p. 45-68.

TUCOOU, Nathalie. *Étude sur l'évolution du mariage dans la France méditerranéenne : un exemple, le Grau-du-Roi (1879-1978)*. M. A. Histoire, Toulouse-Le Mirail, 1991, 124 p.

VAN GENNEP, Arnold. *Manuel de folklore français contemporain. Tome Premier : Introduction générale et première partie : du berceau à la tombe*. Paris, A. et J. Picard, 1972 (1943), 373 p.

VAN GENNEP, Arnold. *Manuel de folklore français contemporain. Tome Premier, vol. II : Du berceau à la tombe*. Paris, A. et J. Picard et cie, 1946, 830 p.

VILLENEUVE-GOKALP, Catherine. « Du mariage aux unions sans papiers : histoire récente des transformations conjugales ». *Population*, vol. 45, no 2 (1990) : 265-298.

VINGT-TROIS, André (Mgr). « Les rites familiaux devant la foi chrétienne ». *Amour et famille*, 1991 : 1-15.

WARD, Peter. *Courtship, Love, and Marriage in Nineteenth-Century English Canada*. Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 1990, 219 p.

#### 4- Société et culture au Québec

BAILLARGEON, Denyse. *Ménagères au temps de la crise*. Montréal, Éditions du remue-ménage, 1991, 311 p.

BIBBY, Reginald W. « La religion à la carte au Québec, une analyse de tendances ». *Sociologie et sociétés*, vol. 22, no 2 (oct. 1990) : 133-144.

BOUCHARD, Gérard et Martine SEGALÉN, dirs. *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*. Québec, Presses de l'Université Laval, 1997, 351 p.

BOUCHARD, Gérard. « Sur les rituels de la mort au Saguenay (1860-1920) ». *Canadian Folklore Canadien*, vol. 14, no 1 (1992) : 123-140.

BOUCHARD, Gérard. « Une nation, deux cultures. Continuités et ruptures dans la pensée québécoise traditionnelle (1840-1960) », dans G. BOUCHARD, dir. avec la coll. de S. COURVILLE, *La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 3-47.

BOUCHARD, Gérard. *Quelques arpents d'Amérique. Population, économie, famille au Saguenay*. Montréal, Boréal, 1996, 635 p.

CLICHE, Marie-Aimée. *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France. Comportements populaires et encadrement ecclésial dans le gouvernement de Québec*. Québec, Presses de l'Université Laval, 1988, xix-354 p.

COURVILLE, Serge. « Croissance villageoise et industries rurales dans les seigneuries du Québec (1815-1851) », dans F. LEBRUN et N. SÉGUIN, dirs. *Sociétés villageoises et rapports villes-campagnes au Québec et dans la France de l'Ouest, XVII<sup>e</sup> - XX<sup>e</sup> siècles*. Québec, Centre de recherche en Études québécoises/Presses universitaires Rennes 2, 1987, p. 205-219.

COURVILLE, Serge. « Esquisse de développement villageois au Québec : le cas de l'aire seigneuriale entre 1760 et 1854 ». *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 28, no 73-74 (avril 1984) : 9-46.

COURVILLE, Serge. *Entre ville et campagne. L'essor du village dans les seigneuries du Bas-Canada*. Québec, Presses de l'Université Laval, 1990, 335 p.

DECHÊNE, Louise. *Habitants et marchands de Montréal au XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris, Plon, 1974, 588 p.



- DESDOITS, Anne-Marie. « Pratiques sociales et religieuses au Pays de Caux et au Québec dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle : un exemple, la communion solennelle », dans F. LEBRUN et N. SÉGUIN, dirs, *Sociétés villageoises et rapports villes-campagnes au Québec et dans la France de l'Ouest, XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*. Québec, Centre de recherches en Études québécoises, Université du Québec à Trois-Rivières / Presses universitaires Rennes 2, 1987, p. 305-310.
- DESDOITS, Anne-Marie. *La vie traditionnelle au pays de Caux et au Canada français : le cycle des saisons*. Québec, Presses de l'Université Laval, 1987, xv-439 p.
- DUMONT, Fernand. *Genèse de la société québécoise*. Montréal, Boréal, 1993, 393 p.
- DUMONT, Fernand. *Raisons communes*. Montréal, Boréal, 1995, 255 p.
- FALARDEAU, Jean-Charles. « Religion populaire et classes sociales », dans B. LACROIX et J. SIMARD, dirs, *Religion populaire, religion de clercs ?* Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1984, p. 277-296.
- FERRETTI, Lucia. *Entre voisins. La société paroissiale en milieu urbain : Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, 1848-1930*. Montréal, Boréal, 1992, 264 p.
- FRENETTE, Yves. « Macroscopie et microscopie d'un mouvement migratoire : Les Canadiens français à Lewiston au XIX<sup>e</sup> siècle », dans Yves LANDRY, John DICKINSON, Suzy PASLEAU et Claude DESAMA, dirs, *Les chemins de la migration en Belgique et au Québec, du XVII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècles*, Beauport / Louvain-la-Neuve. Éditions MNH / Académia, 1996, p. 221-232.
- GAGNON, Serge. *Plaisir d'amour et crainte de Dieu. Sexualité et confession au Bas-Canada*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1990, 202 p.
- GAUTHIER, Josée. « Le parrainage des premiers-nés au Saguenay : orientations méthodologiques et résultats préliminaires (fin XIX<sup>e</sup> siècle, milieu XX<sup>e</sup> siècle) », dans Gérard BOUCHARD et Martine SEGALÉN, dirs, *Dynamiques culturelles interrégionales au Québec et en France. Construction d'une enquête*. Chicoutimi, Institut interuniversitaire de recherches sur les populations, 1995, p. 115-156.
- GAUTHIER, Josée. « Les modèles de prénomination au Saguenay entre 1880 et 1970 : analyse des premiers résultats », dans Gérard BOUCHARD et Martine SEGALÉN, dirs, *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*. Québec, Presses de l'Université Laval, 1997, p. 201-233.
- GAUTHIER, Josée. *Évolution des pratiques coutumières entourant la naissance au Saguenay et dans Charlevoix (1900-1950)*. M. A. Études régionales, Université du Québec à Chicoutimi, 1991, 288 p.
- GUÉRARD, François. « Les notables trifluviens au dernier tiers du 19<sup>e</sup> siècle : stratégies matrimoniales et pratiques distinctives dans un contexte d'urbanisation ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 42, no 1 (été 1988) : 27-46.
- HAMELIN, Jean et Nicole GAGNON. *Histoire du catholicisme québécois. Le XX<sup>e</sup> siècle. Tome 1 1898-1940*. Montréal, Boréal Express, 1984, 504 p.
- HAMELIN, Jean. « Société en mutation : Église en redéfinition. Le catholicisme québécois contemporain, de 1940 à nos jours », dans G.-M. OURY, dir., *La croix et le Nouveau*



- Monde : histoire religieuse des francophones d'Amérique du Nord*. Chambray et Montréal, CLD et CMD, 1987, p. 217-235.
- HAMELIN, Jean. *Histoire du catholicisme québécois - Le XX<sup>e</sup> siècle - Tome 2 : de 1940 à nos jours*. Montréal, Boréal Express, 1984, 425 p.
- HARDY, René. « Le charivari : divulguer et sanctionner la vie privée », dans Manon BRUNET et Serge GAGNON, dirs. *Discours et pratiques de l'intime au Québec. Actes du colloque de Trois-Rivières*. Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1993, p. 47-69.
- HARDY, René. « Catholicisme et culture dans le Québec du XIX<sup>e</sup> siècle ». *Présentations de l'Académie des lettres et des sciences humaines*, no 49, Société Royale du Canada, 1996, p. 203-226.
- HARDY, René et Jean ROY. « Encadrement social et mutation de la culture religieuse en Mauricie, 1850-1900 », dans Y. LAMONDE, dir., *Les régions culturelles*. Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1983, p. 61-78.
- HARDY, René et Jean ROY. « Mutation de la culture religieuse en Mauricie, 1850-1900 », dans J. GOY et J.-P. WALLOT, dirs, *Évolution et éclatement du monde rural. Structures, fonctionnement et évolution différentielle des sociétés rurales françaises et québécoises, XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*. Paris/Montréal, École des Hautes Études en sciences sociales/Presses de l'Université de Montréal, 1986, p. 397-413.
- HARDY, René, Pierre LANTHIER et Normand SÉGUIN. « Les industries rurales et l'extension du réseau villageois dans la Mauricie pré-industrielle : l'exemple du comté de Champlain durant la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle », dans F. LEBRUN et N. SÉGUIN, dirs. *Sociétés villageoises et rapports villes-campagnes au Québec et dans la France de l'Ouest, XVII<sup>e</sup> - XX<sup>e</sup> siècles*. Québec, Centre de recherche en Études québécoises/Presses universitaires Rennes 2, 1987, p. 239-254.
- HARVEY, Fernand. « Les dynamismes culturels régionaux », dans G. BOUCHARD, dir. avec la coll. de S. COURVILLE, *La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 395-403.
- LACROIX, Benoît. « Histoire et religion traditionnelle des Québécois (1534-1980) ». *Stanford French Review*, print.-aut. 1980 : 19-41.
- LAMONDE, Yvan. « L'histoire culturelle et intellectuelle du Québec : tendances et aspects méthodologiques », dans Y. LAMONDE, dir., *Territoires de la culture québécoise*. Québec, Presses de l'Université Laval, 1991, p. 7-27.
- LAPERRIÈRE, Guy. « Religion, nationalisme et cultes populaires au Québec ». *Revue d'études canadiennes*, vol. 27, no 3 (automne 1992) : 115-127.
- LAVOIE, Yolande. *L'émigration des Canadiens aux États-Unis avant 1930. Mesure du phénomène*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1972, 87 p.
- LEMIEUX, Raymond et É.-Martin MEUNIER. « Du religieux en émergence ». *Sociologie et sociétés*, vol. XXV, no 1 (1993), p. 125-152.
- LEMIEUX, Raymond et Jean-Paul MONTMINY. « La vitalité paradoxale du catholicisme québécois », dans Gérard D'AIGLE, éd. avec la coll. de Guy ROCHER, *Le Québec en*

- jeu. Comprendre les grands défis*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1992, p. 575-606.
- LEMIEUX, Raymond, Jean-Paul MONTMINY, Alain BOUCHARD et É.-Martin MEUNIER. « De la modernité des croyances : continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux ». *Archives de sciences sociales des religions*, no 81 (janv.-mars 1993) : 91-115.
- LEMIEUX, Raymond. « Le catholicisme québécois : une question de culture ». *Sociologie et sociétés*, vol. 22, no 2 (1990) : 145-164.
- LEVASSEUR, Roger, éd. *De la sociabilité. Spécificité et mutations*. Montréal, Boréal, 1990, 348 p.
- MARIE-URSULE, Sœur. *Civilisation traditionnelle des Lavallois*. Québec, Presses universitaires Laval, 1951, 403 p.
- MOREUX, Colette. *Fin d'une religion ? Monographie d'une paroisse canadienne-française*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1969, 485 p.
- PÉRON, Yves, Évelyne LAPIERRE-ADAMCYK et Denis MORISSETTE. « Le changement familial : aspects démographiques ». *Recherches sociographiques*, vol. 28, no 2-3 (1987) : 317-340.
- TREMBLAY, Marc-Adélar. « Existe-t-il des cultures régionales au Québec ? » *Mémoires de la Société royale du Canada*, 4e série, vol. XV (1977) : 137-144.

## 5- Société et culture en dehors du Québec

- BARTHÉLÉMY, Dominique. « Parenté », dans P. ARIÈS et G. DUBY, dirs, *Histoire de la vie privée, tome 2 : De l'Europe féodale à la Renaissance*. Paris, Seuil, 1985, p. 96-161.
- BOURDIEU, Pierre et al. *Un art moyen. Les usages sociaux de la photographie*. Paris, Éditions de Minuit, 1965, 360 p.
- BURGUIÈRE, André et al. « Demain, la famille ! » dans A. BURGUIÈRE, C. KLAPISCH-ZUBER, M. SEGALEN et F. ZONABEND, dirs, *Histoire de la famille. Tome 2 Le choc des modernités*. Paris, Éditions A. Colin, 1986, p. 529-534.
- BURGUIÈRE, André et Jacques REVEL, dirs. *Histoire de la France. Les formes de la culture*. Paris, Seuil, 1993, 601 p.
- BURGUIÈRE, André, C. KLAPISCH-ZUBER, Martine SEGALEN et Françoise ZONABEND. *Histoire de la famille. Tome 2 : Le choc des modernités*. Paris, Armand Colin, 1986, 559 p.
- CHOLVY, Gérard et Yves-Marie HILAIRE, *Histoire religieuse de la France contemporaine, 1800-1880*. Toulouse, Privat, 1985, 351 p.

- COHEN, David, éd. *The Circle of Life : Rituals from the Human Family Album*. New York, Harper, Collins Pub., 1991, 240 p.
- KOKOSALAKIS, Nikos. « Religion and the Dynamics of Social Change in Contemporary Europe ». *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 81 (janv.- mars 1993) : 133-148.
- MARTIN-FUGIER, Anne. « Les rites de la vie privée bourgeoise », dans P. ARIÈS et G. DUBY, dirs, *Histoire de la vie privée, tome 4 : De la Révolution à la Grande Guerre*. Paris, Seuil, 1985, p. 193-261.
- MICHELAT, Guy. « L'identité catholique des Français. I. Les dimensions de la religiosité ». *Revue française de sociologie*, vol. XXXI (1990) : 355-388; « L'identité catholique des Français. II. Appartenances et socialisation ». *Revue française de sociologie*, vol. XXXI (1990) : 609-633.
- SEGALEN, Martine, éd. *L'autre et le semblable*. Paris, Presses du CNRS, 1989, 239 p.
- SEGALEN, Martine. « Cultures populaires en France : dynamiques et appropriations », dans G. BOUCHARD, dir. avec la coll. de S. COURVILLE, *La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 51-73.
- SEGALEN, Martine. « La révolution industrielle, du prolétaire au bourgeois », dans André BURGUIÈRE et al. dirs, *Histoire de la famille. Tome 2 Le choc des modernités*. Paris, Armand Colin, 1986, p. 375-411.
- SEGALEN, Martine. *Sociologie de la famille*. Paris, Armand Colin, 1981, 334 p.
- SEGALEN, Martine avec l'assistance de Françoise BEKUS. *Nanterre. Les familles dans la ville. Une ethnologie de l'identité*. Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1990, 200 p.
- SEGALEN, Martine et Françoise ZONABEND. « Familles en France », dans A. BURGUIÈRE et al., dirs, *Histoire de la famille. Tome 2 Le choc des modernités*. Paris, A. Colin, 1986, p. 497-527.
- SEGALEN, Martine et Françoise ZONABEND. « Rituels familiaux : pérennité ou rupture ? », dans André BURGUIÈRE et al., dirs, *Histoire de la famille, vol. 2*. Paris, A. Colin, 1986, p. 514-528.
- SUSMAN, Warren I. « The Thirties », dans S. COHEN et L. RATNER, dirs, *The development of an American culture*. Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1970, p. 179-218.
- SUTTER, Jacques. « Évolution des pratiques rituelles chez les catholiques français depuis 1946 ». *Recherches de science religieuse*, vol. 78, no 3 (1990) : 425-447.
- VERDIER, Yvonne. *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*. Paris, Gallimard, 1979, 373 p.
- WILLAIME, Jean-Paul. « Les métamorphoses contemporaines du croire à la lumière d'enquêtes récentes ». *Archives de Sciences sociales des Religions*, no 82 (av.-juin 1993) : 239-245.

- WOUTERS, Cas. « Etiquette Books and Emotion Management in the 20<sup>th</sup> Century : Part One-The Integration of Social Classes ». *Journal of Social History*, vol. 29, no 1 (automne 1995) : 107-124.
- WOUTERS, Cas. « Etiquette Books and Emotion Management in the 20<sup>th</sup> Century : Part Two-The Integration of the Sexes ». *Journal of Social History*, vol. 29, no 2 (hiver 1995) : 325-340.
- WOUTERS, Cas. « On Status Competition and Emotion Management ». *Journal of Social History*, vol. 24, no 4 (été 1991) : 699-717.

## 6) Monographies sur la vallée du Haut-Richelieu

- BEAUREGARD, Ludger. « La plaine du Richelieu, banlieue agricole de Montréal ». *Revue canadienne de géographie*, vol. 13, no 1-2 (1959) : 19-37.
- BEAUREGARD, Ludger. « Le peuplement du Richelieu ». *Revue de géographie de Montréal*, vol. 19, no 1-2 (1965) : 43-75.
- BEAUREGARD, Ludger. « Les étapes de la mise en valeur agricole de la Vallée-du-Richelieu ». *Cahiers de géographie de Québec*, vol. 14, no 32 (septembre 1970) : 171-214.
- BEAUREGARD, Ludger. « Saint-Jean, capitale du Richelieu », *Technique*, vol. 29, no 1 (janvier 1954) : 35-48.
- BEAUREGARD, Ludger. *Vallée du Richelieu*. Ph. D. Géographie, Université de Montréal, 1957, 349 p.
- BLANCHARD, Raoul. *L'Ouest du Canada français, Montréal et sa région*. Montréal, Beauchemin, 1953, 401 p.
- BRAULT, Pierre. « Les Acadiens dans le Haut-Richelieu ». *Mémoires de la Société généalogique canadienne-française*, vol. 42, no 4 (hiver 1991) : 269-278.
- BRAULT, Pierre. *Histoire de l'Acadie du Haut-Richelieu*. Saint-Jean-sur-Richelieu, Mille Roches, 1982, 316 p.
- BROSSEAU, Jean-Dominique. *Essai de monographie paroissiale. Saint-Georges d'Henryville et la seigneurie de Noyan*. Saint-Hyacinthe, Cie d'imprimerie et de comptabilité de Saint-Hyacinthe, 1913, 238 p.
- BROSSEAU, Jean-Dominique. *Saint-Jean-de-Québec : origine et développements*. Saint-Jean-sur-Richelieu, Le Richelieu, 1937, 313 p.
- CHAMBRE DE COMMERCE DE SAINT-JEAN. *Saint-Jean, cité industrielle*. Chambre de commerce de Saint-Jean-sur-Richelieu, Éditions du Richelieu, 1954, 40 p.

- CINQ-MARS, François. *L'avènement du premier chemin de fer au Canada. Saint-Jean-Laprairie 1836*. Saint-Jean-sur-Richelieu, Mille Roches, 1986, 223 p.
- DEMERS, Philippe. « Le Richelieu historique ». *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 5 (1935) : 289-307.
- FABRE, Jean-Bernard. *Le Québec mis en chiffres. Statistiques sociales et économiques sur les régions et les villes du Québec*. Montréal, Publications Transcontinental, 1988, 503 p.
- FAUTEUX, Martial. « La croissance de la population dans la région de Montréal, 1971-1981 ». *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 27, no 71 (septembre 1983) : 165-183.
- FORTIN, Lionel. *Félix-Gabriel Marchand*. Saint-Jean-sur-Richelieu, Mille Roches, 1979, 232 p.
- FORTIN, Lionel. *Le maire Nelson Mott et l'histoire de Saint-Jean*. Saint-Jean-sur-Richelieu, Mille Roches, 1976, 109 p.
- GÉLINAS, Cyrille. *Réflexions préliminaires à une étude de la Vallée du Richelieu; quelques observations générales sur trois siècles d'agriculture et d'exploitation forestière*. Ottawa, Parcs Canada, 1980, 262 p.
- GRÉGOIRE, Jacques et al. *Évolution des industries manufacturières de Saint-Jean, d'Iberville et Saint-Luc, 1900-1968*. Saint-Jean-sur-Richelieu, s.n., 1972, 196 p.
- GROUPE-CONSEIL EN AMÉNAGEMENT RÉGIONAL ET RURAL. *Profil socio-économique des Jardins-de-Napierville*. Corporation de développement économique des Jardins-de-Napierville, septembre 1989, 194 p.
- HÉBERT, Pierre-Maurice. « Les paroisses acadiennes du Québec (suite) : l'Acadie de la Vallée-du-Richelieu ». *Cahiers de la Société historique acadienne*, vol. 4, no 2 (juillet-septembre 1971) : 69-82.
- LABELLE, Yvonne A. *Monographie d'Iberville sur le Richelieu*. Saint-Jean-sur-Richelieu, Le Canada-Français, 1958, 345 p.
- LABELLE, Yvonne A. *Village et paroisse de Sabrevois : monographie*. Iberville, Y. A. Labelle, 1978, 53 p.
- LAGHAOUT, Mohamed. *Saint-Jean-Iberville, centre régional et ville satellite*. M. A. Géographie, Université de Montréal, 1969, 354 p.
- LAMBART, Helen Hyacinthe. *Deux siècles de céramique dans la vallée du Richelieu : étude historique*. Ottawa, Musée national de l'Homme (Publications d'histoire no 1), 1975, 31 p.
- LANCTÔT, Gustave. « Panorama historique de Saint-Jean ». *La Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, 1945-46 : 93-104.
- LÉPINE, Yolande. « Forces sociales, forces de production dans les terres noires de Napierville-Châteauguay ». *Cahiers de géographie de Québec*, vol. 17, no 42 (décembre 1973) : 389-413.



- LÉPINE, Yolande. *Intégration d'une communauté rurale de la banlieue maraîchère de Montréal à la société urbaine*. M. A. Géographie, Université Laval, 1972, 143 p.
- MARTIN, Fernand et Jacques NEVEU. *La satellisation économique dans la région de Montréal*. Montréal, Centre de recherche en développement régional, 1977, 91 p.
- MASSICOTTE, Benoît. « Les autoroutes et le commerce interurbain dans la région de Montréal ». *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 27, no 71 (septembre 1983) : 307-322.
- MULLER III, Henry N. *The commercial history of the lake Champlain-Richelieu river route, 1760-1815*. Ph. D. Histoire, Université de Rochester, 1968, 335 p.
- NOËL, Françoise. *Gabriel Christie's seigneuries : settlement and seigneurial administration in the Upper Richelieu Valley, 1764-1854*. Ph. D. Histoire, Université McGill, 1985, 814 p.
- NOËL, Françoise. *The Christie Seigneuries. Estate Management and Settlement in the Upper Richelieu Valley, 1760-1854*, Montreal & Kingston, McGill-Queen' University Press, 1992, 221 p.
- NOISEUX, Danielle. *La modernisation agricole dans les comtés de Laprairie et de Napierville, 1920-1970 : les choix des producteurs*. M. A. Histoire, Université du Québec à Montréal, 1985, 158 p.
- OTIS, Yves. « La différenciation des producteurs laitiers québécois et le marché de Montréal (1900-1930) ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 45, no 1 (été 1991) : 39-71.
- QUÉBEC, Ministère de l'Industrie du Commerce. *Le comté de Saint-Jean. Enquête économique 1952*. Québec, le Ministère, 1956, 164 p.
- SÉVIGNY, Paul-André. *Commerce et navigation sur le canal Chambly : aperçu historique*. Ottawa, Parcs Canada, Direction des lieux et Parcs historiques nationaux, 1983, 90 p.
- SIROIS-MAHEU, Michèle. *Les changements occupationnels et résidentiels à Saint-Jacques-le-Mineur*. M. A. Anthropologie, Université de Montréal, 1973, 143 p.
- TULCHINSKY, Gerald. « Une entreprise maritime canadienne-française, la Compagnie du Richelieu, 1845-1854 ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 26, no 4 (mars 1973) : 559-582.